BREVE HISTORIA de la...

FILOSOFÍA OCCIDENTAL

Vicente Caballero de la Torre

La historia del pensamiento occidental y su influencia en la metafísica, la ciencia, la estética, la ética y la política. Desde Platón y Aristóteles, Descartes, Kant, Marx, Nietzsche o Schopenhauer, hasta el siglo xx como antesala de la posmodernidad, del neopragmatismo y de la filosofía analítica. Una revisión actualizada de las propuestas filosóficas esenciales



BREVE HISTORIA de la...

FILOSOFÍA OCCIDENTAL

Vicente Caballero de la Torre



La historia del pensamiento occidental y su influencia en la metafísica, la ciencia, la estética, la ética y la política. Desde Platón y Aristóteles, Descartes, Kant, Marx, Nietzsche o Schopenhauer, hasta el siglo xx como antesala de la posmodernidad, del neopragmatismo y de la filosofía analítica. Una revisión actualizada de las propuestas filosóficas esenciales



BREVE HISTORIA

DE LA FILOSOFÍA OCCIDENTAL

Índice

Prólogo
Introducción breve
1. Pensarlo todo por primera vez
- Pensar la materia
- Pensar el número
- Pensar el devenir
- Pensar el ser

2. La ilustración griega. Sócrates y los sofistas
3. Platón de Atenas
- Conocimiento de la realidad
- El ser humano, la ética y la sociedad política
- Estética y filosofía del arte
- Obras

4. Aristóteles de Estagira
- Conocimiento de la realidad
- Dios
- Ser humano
- Ética o filosofía moral
- Teoría de la sociedad y filosofía política
- Estética y filosofía del arte
- Obras

5. Helenismo grecorromano
- La escuela estoica
- El hedonismo o epicureísmo

6. Filosofía cristiana y cristianos que filosofan
- El desprecio por la filosofía
- Acercamiento del mundo cristiano a la filosofía: los padres de la Iglesia
- San Agustín de Hipona o el Platón cristiano
- El islam medieval y la filosofía. La marca hispánica
- Santo Tomás de Aquino o el «Aristóteles cristiano» y la crítica de Duns Scoto
- Guillermo de Ockham en la antesala de la mentalidad científica

7. Razón, experiencia y método científico
- El racionalismo y la sustancia: Descartes, Spinoza y Leibniz
- El empirismo y la desaparición de la sustancia cartesiana: Bacon, Locke y Hume

8. La síntesis moderna: Kant
- Razón teórica: conocimiento de la realidad y peculiaridad del juicio estético
- Razón práctica: teoría de la moralidad, ética y fundamento del derecho
- Juicio histórico y pensamiento político en diálogo con Rousseau, Locke y Hobbes
- ¿Qué puedo saber, qué debo hacer y qué me cabe esperar?

9. Cuando la historia de la filosofía devino en filosofía de la historia
- La historia avanza hacia lo mejor: Hegel
- Los críticos hegelianos de la religión: la «sagrada familia» y su influencia en Engels y Marx
- La clase trabajadora como sujeto de la historia universal: Engels y Marx

10. El eclipse sobre Occidente
- El «otro» discípulo de Kant: Schopenhauer y el pesimismo
- Nietzsche

11. Wittgenstein y Heidegger: dos sendas de bosque se encuentran en el claro
- El carpetazo al sueño logicista: Wittgenstein
- Entrampados por el lenguaje y alejados del ser: Heidegger

Epílogo
- La teoría crítica en Jürgen Habermas y su proyección en el europeísmo actual
- Hedonismo y vitalismo nietzscheano para un republicanismo del siglo xxi en Michel Onfray

Bibliografía
Colección Breve Historia...
- Próximamente...

Prólogo

¿Cómo escribir el prólogo a una historia de la filosofía sin ser filósofo? Caí entonces en la cuenta de que la filosofía, por supuesto, es una disciplina, y como tal, susceptible de estudiarse como un saber específico: puedes especializarte en filosofía como puedes, por ejemplo, especializarte en historia, en biología o en ingeniería de canales, caminos y puertos. Pero la filosofía es un poco de todos; también de los profanos. Lo es por su propio significado: amor al saber, la patria en la que acabamos por encontrarnos todas las personas cultas o que aspiramos a serlo, la república de las letras, como decían los ilustrados del siglo XVIII. Pero lo es también por su objeto, que comparten ya no solo las personas cultas, sino todos y cada uno de los seres humanos: el pensamiento.

Porque la filosofía consiste, en lo esencial, en eso: en pensar. Pensar, eso sí, desinteresadamente, por el mero placer de hacerlo, por la mera curiosidad de comprender cuanto nos rodea, sin el deseo implícito de dominarlo. Pensar, además, sobre todo: sobre lo que se ve, primero; sobre lo que no se ve, después; sobre la naturaleza, al principio; sobre el ser humano, más tarde; sobre su sociedad, por último; sobre el propio pensamiento incluso. Pero pensar sin cesar, infatigablemente, sin prejuicios y sin miedo a las conclusiones; sin apriorismos ni condicionantes distintos de los que como seres humanos nacidos y educados en una época y una sociedad concretas nos impone nuestro contexto histórico y cultural.

Desde esa perspectiva está escrito este libro. No encontrarán en él los lectores una mera relación de autores, sino un análisis, por supuesto cronológico, pues de una historia se trata, de problemas a los que se han enfrentado los filósofos a lo largo de los siglos desde que, allá por el siglo VI antes de nuestra era, en un rosario de pequeñas ciudades diseminadas por las costas occidentales de Asia Menor, el ser humano fue capaz de dar un gran salto, el más decisivo de su historia: tratar de comprenderse a sí mismo y al mundo usando la razón, relegando el mito al lugar que le corresponde en el terreno de la literatura, el del arte o, en fin, de la belleza. Fue en ese instante cuando nació Occidente, cuando, de algún modo, se hizo posible la existencia de una sociedad de personas libres e iguales, cuando, en fin, la humanidad dejó atrás su larga infancia de milenios para comenzar a hacerse adulta e incluso, de la mano de los sofistas griegos, a criticarse a sí misma. La saga de esa apasionante y mágica aventura es la historia de la filosofía. Merece la pena conocerla.

Luis E. Íñigo Fernández

Director de la colección Breve Historia

Leganés, a 19 de enero de 2018

INTRODUCCIÓN BREVE

La redacción de un texto sobre historia de la filosofía implica ya tener alguna filosofía. Al menos, una orientación sobre qué seleccionar, dado que se trata de un proyecto de *Breve Historia*. Hemos optado por no detenernos en detalles biográficos y hemos evitado hacer semblanzas psicológicas de los autores. También hemos pensado que entender que la historia de la filosofía es sobre todo la historia de la influencia del contexto histórico que da lugar a un producto cultural determinado, entre otros, sería un enfoque que alargaría en exceso esta obra.

En esta historia de la filosofía los protagonistas no son los autores ni tampoco las grandes ideas filosóficas. La trama, si es que tiene algún sentido hablar de esto, está en el devenir de ciertas nociones que han supuesto un gran quebradero de cabeza y sin las cuales las grandes ideas se tambalean. No se trata de hacer la genealogía del imperativo categórico kantiano, bastará con que este sea comprensible. Pero sí es importante que las lectoras y lectores no se pierdan con todos los significados que la palabra «sustancia» tiene a lo largo de la historia de la filosofía, por ejemplo.

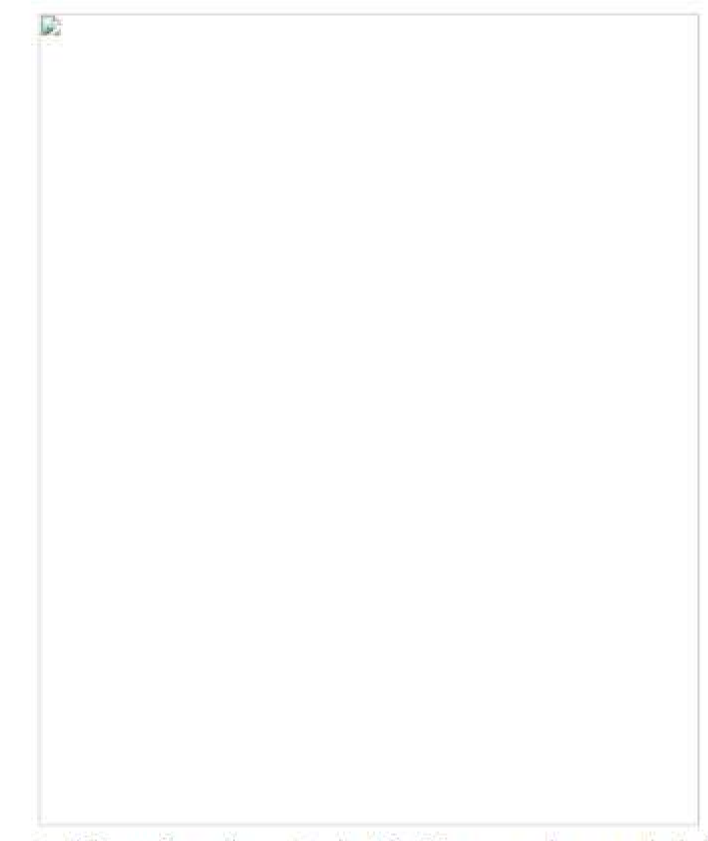
También hemos evitado presentar en ciertos autores sus distintas etapas como si se tratase de pensamientos diferentes. Cuando las diferencias entre dos etapas en un mismo autor son radicales y provocan una auténtica ruptura se considera que el pensamiento genuino de ese autor está en la etapa posterior. Este sería el caso del Kant de la *Crítica de la razón pura* respecto a la etapa precrítica. Ahora bien, si en un autor la diferencia entre etapas responde a giros dentro de la espiral que va dibujando la profundidad de su propio pensamiento, optamos por exponer este pensamiento como un todo coherente.

Este trabajo carece de grandes pretensiones, pero pensamos que tiene alguna utilidad. No es un libro de texto, pero constituye un manual de historia de la filosofía de cómodo manejo y transporte. No falta nada de lo que es importante para estudiantes preuniversitarios en relación con la materia. Es útil también para personas que quieren por propio deseo acercarse a la filosofía. Y, por supuesto, es lo bastante riguroso como para poder ser apreciado por estudiantes universitarios de carreras de humanidades que contengan materias de filosofía en su programa. Esta historia de la filosofía está pensada tanto para personas interesadas en las ciencias naturales como en las sociales o la formación humanística y artística.

Es de justicia que se acabe esta introducción agradeciendo con sinceridad a Nowtilus la oportunidad de publicar este libro y el exquisito trato dispensado.

Pensarlo todo por primera vez

La historia de la filosofía occidental arranca en Grecia allá por el siglo VI antes de Cristo. Discutir sobre qué motivó el pensamiento filosófico puede ser una pérdida de tiempo si lo que nos interesa es conocer la semblanza o el retrato psíquico, por decirlo así, de los primeros pensadores. Su mundo está ya tan alejado del nuestro en tantos aspectos..., la virginidad con la que su mirada se dirigía hacia todo hacía de la imagen que recogía algo tan prístino que, para las inteligencias ya moldeadas del mundo moderno, es muy complejo sospechar sus intuiciones. Ahora bien, los filósofos presocráticos o pensadores iniciales (como también se los conoce) no albergaban un saber casi místico ni eran unos iluminados. Estos pensadores fueron unos pioneros en una forma de pensar que, partiendo de la vida práctica (uso de ciertas técnicas, discusión de problemas prácticos, etc.), era capaz de desengancharse de las necesidades a las que responde tal pensamiento para intentar, por primera vez, que este se dirigiera a las cosas mismas y no a las cosas en tanto que útiles o prácticas. Pongamos el caso del pensamiento del herrero que, en la fragua, ha de forjar algún útil a partir del hierro. El pensamiento del filósofo que por vez primera procura componer una explicación de cómo a partir del fuego pudo originarse todo el universo no dista tanto del pensamiento del herrero que controla todos los pasos de la producción manejando las técnicas precisas. La diferencia radica en que el pensamiento del pensador se mueve, partiendo de la observación de lo que hace el herrero, en el plano de lo universal y lo desinteresado, es decir, de algo que concierne a todo el cosmos y cuya única finalidad es satisfacer la curiosidad (sin tener una aplicación práctica inmediata).



Jonia, actual Turquía, en la costa de Asia Menor, es la cuna de la filosofía occidental. Las colonias griegas establecidas allí vieron aparecer la moneda, la filosofía y la geometría casi al mismo tiempo.

Otro lugar de discusión entre historiadores de la filosofía y también entre filósofos *profesionales* es cómo clasificar a estos primeros pensadores. Obviamente, lo más fácil es seguir un criterio cronológico para exponerlos. Sin embargo, en muchos casos solo se sabe de ellos alguna fecha significativa en relación con sus trayectorias, pero se desconoce la edad exacta que tenían en la misma. Por otro lado, no aparece un hilo conductor definido que permita considerar que la exposición en orden cronológico de sus pensamientos nos vaya a llevar en una dirección clara. Otros criterios consisten en aplicar conceptos filosóficos posteriores a estos pensadores y decir que unos eran, por ejemplo, materialistas (físicos en sentido literal) y otros, en cambio, espiritualistas. Por simplificar un poco y a la vez dar un enfoque que nos parece más adecuado a lo que fue el despertar de la conciencia

filosófica en la Grecia anterior a Sócrates y la ilustración griega, los dividiremos en los siguientes apartados:

- Pensar la materia
- Pensar el número
- Pensar el devenir
- Pensar el ser

La despersonalización de los elementos naturales llevada a cabo por los primeros pensadores fue el gran logro de estos, a pesar de los muchos errores cometidos. En Asia Menor, al otro lado del mar que baña las costas de Grecia, unos colonos griegos de la ciudad-Estado de Mileto, se aventuraron a desmitificar los elementos materiales y a pensarlos como algo que obedece a una serie de leyes o procesos naturales y no a la voluntad de los dioses. El primero de ellos fue Tales de Mileto, allá por el siglo VI a. C. Para Tales, el principal problema era comprender cómo podían reducirse todos los aspectos aparentes de la materia a un solo elemento subyacente. Otro misterio es, como es obvio, el de la aparición de la vida a partir de lo inerte. Encontrar el principio arquitectónico —que como piedra angular sostiene y fundamenta toda la demás materia— conlleva un esfuerzo de abstracción que Tales no realizó pero que sí llevó a cabo su discípulo Anaximandro. Tales postuló el agua en un sentido muy general (no solo como agua líquida que corre o se estanca, como estamos acostumbrados a tratar con ella) como principio fundamental del resto de elementos (aire, fuego y tierra). Para quien se queda en las apariencias de las cosas esto puede parecer una necedad: ¿cómo va el agua a estar en la base del fuego? Pero no lo es tanto si recuerda unas nociones de química elemental y se da cuenta de que —esto Tales no lo podía saber, pero quizá lo sospechaba— uno de los elementos del agua (el oxígeno) es necesario para la combustión.

Sea como fuere, Tales podía aducir a su favor que todo lo que está vivo contiene algún grado de humedad y, por ende, de agua, pero no podía explicar el ciclo de las transformaciones. Que el fuego no era un privilegio de los dioses que el titán Prometeo robó estaba claro para estos pensadores iniciales pero lo que ya no estaba tan claro es el hecho de que todos los elementos pudieran reducirse a uno solo que funcionase como su principio. Por eso el discípulo de Tales, al que se supone unos quince o veinte años más joven que él, tuvo una idea absolutamente brillante: el principio fundamental de la realidad no es ninguno de los cuatro elementos sino algo que, si bien es perfectamente real y material (lo más real, de hecho), solo puede captarse mediante el pensamiento. Anaximandro lo llamó *ἄπειρον*. Se pronuncia /ápeiron/ y significa 'lo que carece de límites'. No es lo infinito. Lo infinito —tanto en un sentido espacial como temporal— no es un concepto propio de la Antigüedad grecorromana. Decir de algo que no tiene límites (como los límites que sí tiene una figura geométrica tridimensional, incluida la esfera), lo que equivale a decir que puede adoptar cualquier forma o figura o, mejor dicho, cualquier configuración: tierra, agua, fuego o aire. La posterior mezcla de estos cuatro elementos es la realidad tal como se deja percibir. Hoy sabemos algo que estos primeros pensadores no sabían: que el grado de estabilidad de los enlaces electrónicos está directamente relacionado con los estados de la materia. Algo semejante, pero más pedestre como explicación que lo que hoy nos dicen la física y la química, se le ocurriría casi dos siglos después de Anaximandro a Demócrito (lo veremos posteriormente). El problema de Anaximandro es que concebía la materia como un continuo y no como un cúmulo de realidades discretas, es decir, fragmentadas o divididas en paquetes de materia. Y con esa concepción era difícil comprender el cambio de estado de la materia y, por lo tanto, la forma en la que esta se nos presenta a la percepción por nuestros sentidos. No debe extrañarnos, pues, que algunos filósofos presocráticos posteriores (Parménides y Zenón de Elea) hayan incluso negado que los sentidos nos muestren el ser de las cosas tal como es, valga la redundancia. El discípulo de Anaximandro, Anaxímenes, acabará dando una solución dialéctica (como sostiene Gustavo Bueno): si dice la tesis que el primer principio es material, limitado y perceptible (el agua) y la antítesis que es material, ilimitado y no perceptible (el *ápeiron*), la síntesis dialéctica que propone Anaxímenes es que tal principio es material, ilimitado y perceptible solo bajo ciertas manifestaciones: el aire. Este aire no es solo el aire que se hace notar mediante el viento o cuando corremos y lo sentimos chocar contra nuestro rostro, sino que es el aliento vital que anima y da vida. Por esto último algunos historiadores de la filosofía han considerado que quizá Anaxímenes estaba abriendo una puerta a cierto espiritualismo con esta solución.



Estatua de Prometeo en el Rockefeller Plaza (Nueva York). Fotografía de Andy C. bajo licencia *Creative Commons* BY-SA 3.0.

Como se adelantó unas líneas más arriba, quienes fueron capaces de entender que la materia se reducía a un principio discreto, siempre el mismo cualitativamente pero cuantitativamente ilimitado (se desconoce el número de unidades del mismo), fueron Leucipo y Demócrito. Leucipo fue también oriundo de Mileto (como Tales, Anaximandro y Anaxímenes) donde nació en el siglo v a. C. Hasta el hallazgo de ciertos datos (papiros de Herculano) algunas autoridades han tenido predicamento cuando sostenían que Leucipo nunca existió. Sin embargo, parece que Leucipo fue quien formuló los principios del atomismo: hay vacío, las partes materiales (*a-tomos*: 'sin partes') se mueven en ese vacío (si no hubiera vacío no habría movimiento) y, por lo tanto, lo que sucede responde a una razón mecánica (causa-efecto). Imaginemos un puñado de canicas (átomos de lo gaseoso y lo líquido) mezclado con otro puñado de elementos hechos de la misma materia pero con formas ganchudas que encajan entre sí (átomos de los sólido). Esto fue más o menos lo que imaginó Demócrito. Cuanto más ajustado y firme sea el enganche entre los átomos más estable será su realidad y su apariencia ante nuestros sentidos será más patente: sólida, duradera en su estado visible, etc. Cuanto menos, menos estable es esa realidad (como la corriente de un río) y su apariencia no acaba de cristalizar o de definirse. Los átomos son extensos y resistentes, indivisibles por su propia naturaleza, inalterables e incorruptibles y solo son diferentes entre ellos por su tamaño o magnitud, por su figura (más o menos lisa, más o menos ganchuda) y por su afinidad (los átomos esféricos y lisos se unen y permanecen en su unión entre ellos con más facilidad que si se unen con átomos ganchudos): lo semejante tiende a unirse a lo semejante. Además de presentar una figura y un tamaño y de ser resistentes, indivisibles, inalterables e incorruptibles (todo ello son propiedades intrínsecas), los átomos son susceptibles de movimiento y posición. Esto estaría en la base de ciertas sensaciones como el frío y el calor.



Ilustración de Demócrito en la obra de Thomas Stanley, (1655), *The history of philosophy: containing the lives, opinions, actions and discourses of the philosophers of every sect. Illustrated with effigies of divers of them* (*Historia de la filosofía: Con vida vidas, opiniones, actos y discurso de los filósofos de cada escuela, ilustrada con efigies de varios de ellos*).

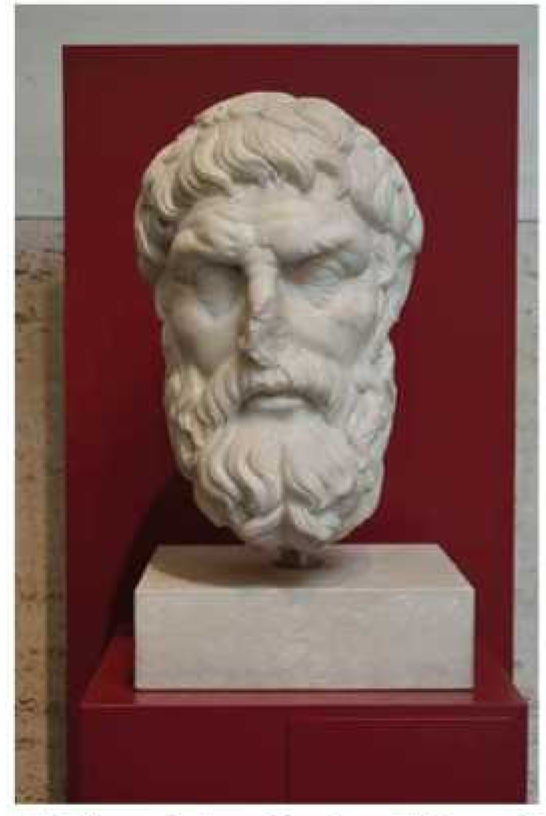
El atomismo tiene consecuencias devastadoras para la religión politeísta griega. Si la materia es la misma y todo sucede por necesidad, ¿cómo pueden los dioses romper el curso de esa necesidad? ¿Son los dioses impotentes? Y, si es así, ¿por qué seguir temiéndolos? El atomismo suponía un ataque a la moralidad griega —y a la forma de educar a los infantes (basada en los relatos míticos)— porque dejaba en suspenso y sin razón el temor a los dioses. Sin embargo, no era en absoluto un peligro para la vida ética. Al contrario. Pensemos que los dioses griegos carecían de ética y su código moral se basaba —como el de los capos y mafiosos de nuestra época— en el reconocimiento de su superioridad. Si este era negado se consideraba como un acto de intolerable deslealtad y el humano caía, supuestamente, en desgracia:

> Encolerizándose le dijo Zeus al amontonador de nubes (a Prometeo): «Tú que sobre todos destacas en entender de astucias, te regocijas de haber robado el fuego y burlado mi entendimiento, ¡gran desdicha para ti mismo y para los hombres futuros! A ellos, a cambio del fuego, yo les daré un mal con el que todos se gocen en su ánimo, encariñándose en su propia desgracia». Así habló, y rompió a reír el padre de los dioses y los hombres. Y al muy ilustre Hefesto le mandó que a toda prisa hiciera una mezcla de tierra y de agua, que le infundiera voz y hálito humanos, y hermosa figura de muchacha para que en su rostro seductor se asemejara a las diosas inmortales [...] Luego, una vez que hubo armado su trampa aguzada, irresistible, envió el Padre hacia Epimeteo al Ilustre Matador de Argos, el veloz mensajero de los dioses, llevándole el obsequio. No recordó Epimeteo que le había advertido Prometeo que jamás aceptara un regalo de Zeus Olímpico, sino que se apresurara a devolverlo al punto, para que no les sucediera algún desastre a los mortales. En aquel momento lo aceptó y sólo lo advirtió cuando ya tenía encima la desgracia.

Trabajos y días

Hesíodo

(Tomado y adaptado del *Diccionario de mitos* de C. García Gual)



Busto de Epicuro, Palazzo Massimo alle Terme (Roma)

Quien extrajo las consecuencias éticas del atomismo fue Epicuro (aunque para ello introdujo algunas modificaciones en los conceptos teóricos sobre el movimiento de los átomos) ya en el siglo IV a. C. Epicuro *recetó* a la humanidad un fármaco de cuádruple acción (el *tetrafármaco*): contra el miedo a la muerte, contra el miedo al dolor, contra el miedo al fracaso y contra el miedo a los dioses. Cuando la muerte *es*, nosotros no somos y cuando nosotros *somos* (y, por lo tanto, pensamos en la muerte) la muerte, por definición, no está. Esto no evita, claro está, el miedo al sufrimiento por la muerte de aquellos a quienes amamos. Con respecto al

dolor físico, Epicuro considera necio anticiparlo cuando no está —aunque considera prudente hacer lo posible por evitar que llegue—, de modo que es algo de lo que uno puede ocuparse en el momento adecuado (el dolor desaparece o se aprende a vivir con él). No puede haber miedo al fracaso ni a la soledad cuando se ha cultivado una sana amistad con personas de nuestra generación, que siguen ahí cuando la familia va desapareciendo y que nos apoyan cuando las cosas no van como deseamos. Finalmente, temer a los dioses es una estupidez si consideramos, siguiendo a Epicuro, que todo en la naturaleza sucede por la necesidad (en términos de configuración, tamaño, movimiento y posición de los átomos) y que los dioses —si existen— no pueden ser más que espectadores de lo que sucede, nunca actores que intervengan en romper un orden de causas y efectos al que ellos mismos están sometidos.

No debe cerrarse este apartado acerca de los primeros pensadores de la materia sin referirnos a Empédocles (de Anaxágoras se tratará cuando se exponga el tiempo de Pericles, en el capítulo dedicado a Sócrates y la ilustración griega). Empédocles (siglo V a. C.) quizá no fue tan sutil como Anaximandro o como Demócrito y, en cierto sentido, su filosofía es muy básica, casi rudimentaria (se basa en afirmar la existencia de los cuatro elementos y que estos se unen o separan por dos principios llamados amor y odio). Pero, si hemos de hacer caso al testimonio de Platón, al menos postuló una interesante explicación acerca de cómo es que los seres materiales humanos pueden reflejar mediante la percepción y la conciencia la realidad material externa a ellos mismos (la no humana y a otros seres humanos). Escribe Platón en su diálogo *Menón:*

SÓCRATES ¿No decís, según el sistema de Empédocles, que los cuerpos producen emanaciones?

MENÓN Sin duda.

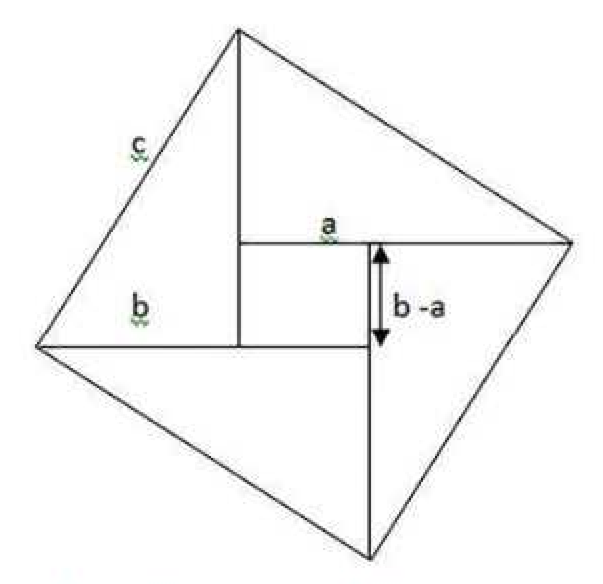
SÓCRATES ¿Y que tienen poros, por los que y al través de los cuales pasan estas emanaciones?

MENÓN Seguramente.

SÓCRATES ¿Y que ciertas emanaciones son proporcionadas a ciertos poros mientras que, para otros, ellas son o demasiado grandes o demasiado pequeñas?

MENÓN Es verdad.

«¿Y si la respuesta pasa por pensar que el principio que estructura y fundamenta la realidad material no es, él mismo, material?». Esta fue la pregunta que se hizo Pitágoras. Tomemos como ejemplo la música, a cuya investigación también se dedicó. Tenemos un instrumento de cuerda que reproduce una melodía y un instrumento de viento que hace lo mismo. Podemos también jugar a extraer esas notas musicales de varios vasos de cristal llenos de agua hasta distintos puntos... La vibración de la cuerda, el sonido que el aire emite al salir o no por unas u otras oquedades y la interacción entre el agua y la vibración que le comunica el cristal responden a una misma norma, independientemente del principio material: la melodía es la misma y perfectamente reconocible en cualquier instrumento por quien solo la ha escuchado en uno distinto. La música es percibida por el sentido del oído, es transmitida por la materia, pero no es en sí misma materia. Responde a una lógica numérica. ¿Y si esta fuera la clave de la realidad completa?



El área del cuadrado grande es la suma de las áreas de los cuatro triángulos rectángulos y el cuadrado pequeño dentro del cuadrado grande. Esto proporciona, hechas las deducciones pertinentes, una prueba algebraica del teorema de Pitágoras.

Pitágoras, como Sócrates (siglo V a. C.) y como Jesucristo, no dejó nada escrito. Esto contribuye al misterio en torno a su figura. Según Kirk y Raven, Pitágoras no era un pensador estrictamente racional y su enfoque a veces rozaba con lo que ahora denominaríamos con el término «mística»:

> Aristóteles dice que Pitágoras fue llamado Apolo Hiperbóreo por los Crotoniatas. El hijo de Nicómaco (i. e. Aristóteles) añade que Pitágoras fue visto por mucha gente, una vez, el mismo día y a la misma hora en Metaponto y en Crotona y que, cuando se levantó en el teatro de Olimpia durante los juegos, Pitágoras enseñó uno de sus muslos de oro. El mismo escritor dice que, cuando estaba atravesando el Cosa, el río le dirigió un saludo y que muchos oyeron la salutación. [...] Una vez más, en Caulonia, como dice Aristóteles, profetizó la llegada de una osa blanca, y Aristóteles también, además de otra mucha información sobre él, añade que, en Tírrenia, mató a dentelladas a una serpiente que le había herido de muerte y que predijo a los Pitagóricos la revuelta política que se aproximaba y que, por esta razón, se marchó a Metaponte, sin que nadie le viera. [...] Está claro que el éxito de Pitágoras no fue el de un simple mago u ocultista que sólo llama la atención del débil mental o del inseguro, sino que las citas 273-4 sugieren que alegó y, tal vez, poseyó un poder psíquico poco común. Desde la antigüedad se le comparó, sin duda, con diversos personajes visionarios de la edad arcaica tardía, tales como Aristeas, Abaris y Epiménides, a quien se creía poseedor de un número de hechos espirituales misteriosos, que incluían profecías, exhibiciones de poder sobre el mal, ayunos y desapariciones y reapariciones misteriosas.
>
> Los filósofos presocráticos

Los pitagóricos gustaban de clasificar lo real en pares de opuestos (luz/oscuridad, bien/mal, etc.) y pensaron que la razón última de la realidad estaba en el número diez, expresado en una figura geométrica triangular compuesta de cuatro puntos. El primer punto o vértice del triángulo da lugar a dos puntos inmediatamente debajo (con dos puntos se compone la línea), estos dos puntos dan paso a tres (con tres se compone una superficie) y, finalmente, estos tres a cuatro (con

cuatro puntos tenemos una figura tridimensional, con volumen). Esta forma de entender las matemáticas les llevó a una fuerte crisis intelectual interna. El teorema de Pitágoras dice que el cuadrado de la hipotenusa es el doble del cuadrado de los lados de un triángulo equilátero. Pues bien, como entendían que el número no es un instrumento de la razón para comprender la realidad —sino que es la razón misma de la realidad tal cual es— no pudieron asimilar las consecuencias de la aplicación del teorema a la hora de hallar el valor de la hipotenusa para un triángulo de lado uno. El valor de la hipotenusa es, en este caso, la raíz de dos. Pero la raíz de dos es un número de infinitos decimales, lo cual va contra la comprensión de que la realidad es finita, acabada, y de que los números tienen personalidades, es decir, son enteros, de una pieza (llamamos números enteros al conjunto de los números naturales, el cero y los inversos aditivos de los naturales: -1, -2, etc.). El orden pitagórico se basaba en la finitud. Toda pluralidad como fruto de la unidad es finita, está formada de números enteros y también toda fragmentación o división de la unidad (quebrados de 1, como un medio [1/2], un tercio [1/3]) procede de ellos y, por tanto, de la unidad, y a ella revierten, ya que dos veces un medio es igual a uno, tres veces un tercio es igual a uno, etc. De forma análoga a cualquier quebrado p/q se le puede hacer retornar a la unidad pitagórica mediante operaciones de fragmentación y adición (5/3 – 2/3 = 1; 2/3 + 1/3 = 1, por ejemplo). Se comprende la perplejidad que en el mundo pitagórico causó la emergencia del número irracional o inconmensurable —es decir, aquel que no puede medirse con la misma unidad que otro— como algo que se escapa al dominio de la unidad, ya que ninguna operación entera con él es capaz de retornarle al origen de todo (el uno).

La preocupación del pensamiento griego por el cambio incesante de todo lo que acontece y de nosotros mismos a lo largo de nuestra propia existencia ha quedado inmortalizada en la célebre expresión de Heráclito: *πάντα ῥεῖ* (/panta rei/, 'todo fluye'). Se dice a veces que, al referirse al fuego cósmico como el origen de todo, Heráclito puso a un elemento como principio estructural de la realidad como lo habían hecho antes Tales y Anaxímenes con el agua y el aire, respectivamente. Pero esto no es así. Heráclito no estaba diciendo que todo sea en última instancia fuego en su base y estructura profunda sino más bien que el devenir o incesante cambio de la realidad responde a una lógica alternante de ciclos de expansión y contracción donde el punto de inflexión entre uno y otro tiene que ver con el retorno al fuego originario. El malentendido proviene de Aristóteles: «Algunos postulan un solo elemento; de ellos, unos creen que es el agua, otros el aire, otros el fuego y otros algo más sutil que el agua y más denso que el aire, el cual, por ser infinito, dicen que contiene todos los cielos» *(De Caelo)*.



Panta rei. Escultura de Blanca Muñoz en la Plaza del Siglo de Málaga (España).

Como explican Kirk y Raven en *Los filósofos presocráticos*, después de Aristóteles y su discípulo Teofrasto, el papel que Heráclito quiso atribuir al fuego se fue sumiendo en una mayor confusión al caer este pensador en gracia a la escuela estoica: «Los estoicos deformaron aún más la versión [...] Readaptaron radicalmente sus opiniones a sus propias y especiales exigencias por ejemplo cuando le atribuyeron la idea de la *ecpyrosis*, la consunción periódica de todo el mundo mediante el fuego».

¿Qué quiso decir Heráclito el Oscuro? No es fácil saberlo. Quizá algo así como que no hay un principio tras los cambios sino que el cambio es el principio. La razón puede capturar dicho cambio que opera, como anticiparon los pitagóricos, mediante oposiciones que no son contradicciones lógicas irresolubles sino contrariedades reales, materiales, que van dando lugar a nuevas transformaciones. La razón es universal, dice Heráclito, aunque la mayor parte de las veces hagamos un uso particular de la misma que dificulta el entendimiento. Lo que capta la razón no es tal o cual elemento sino una ordenación que hace que el cambio incesante sea, no obstante, algo comprensible y no un caos: «Heráclito censura al autor del verso "ojalá que la discordia despareciera de entre los dioses y los hombres", pues no habría escala musical sin notas altas y bajas, ni animales sin macho y hembra, que son opuestos». (Aristóteles, *Ética eudemia*).

Parménides y Zenón de Elea pensaron el ser radicalmente: como algo que no puede cambiar, a pesar de las apariencias. Parménides nació en Elea, hacia el 540 a. C. aproximadamente, donde residió hasta su muerte el año 470. Se dice que fue pitagórico y que abandonó dicha escuela para fundar la suya propia, con claros elementos antipitagóricos.

El *Poema de Parménides* expone su doctrina a partir del reconocimiento de dos caminos para acceder al conocimiento: la vía de la verdad y la vía de la opinión. Solo el primero de ellos es un camino transitable, siendo el segundo objeto de continuas contradicciones y apariencia de conocimiento.

> Yo voy a contarte (y presta tu atención al relato que me oigas) los únicos caminos de búsqueda que cabe concebir: el uno, el de lo que es y no es posible que no sea [...] el otro, el de lo que no es y que es preciso que no sea, este te aseguro que es sendero totalmente inescrutable.

No hay *diversos* entes, solo hay *un* ser: los sentidos nos engañan. He aquí las razones:

I. El ser es el mismo y no cambia. Frente al devenir, al cambio de la realidad que habían afirmado los de Mileto, así como Empédocles, Heráclito (sobre todo) y también Pitágoras, Parménides sostenía la afirmación de que cuando afirmamos que algo deviene, suponemos que ahora *es* algo que *no era* antes, lo que resultaría contradictorio y, por lo tanto, inaceptable, porque de lo que no es nada puede llegar a ser. El ser, por tanto, es inmóvil, pues de lo visto anteriormente queda claro que no puede llegar a ser ni perecer ni cambiar de lugar, para lo que sería necesario afirmar la existencia del no ser, del vacío, lo cual resulta contradictorio.

II. El ser es entero e indivisible en partes, porque para admitir la división del ser tendríamos que reconocer la existencia del vacío, es decir, del no ser, lo cual es imposible. ¿Qué separaría esas divisiones del ser? Únicamente la nada, la cual es imposible pensarla siquiera, pues no existe; y si fuera algún tipo de ser, entonces no habría división. La continuidad del ser se impone necesariamente y, con ello, su unidad.

III. El ser al que se refiere Parménides es material.

Ἵπποι ταί με φέρουσιν, ὅσον τ' ἐπὶ θυμὸς ἱκάνοι,
πέμπον, ἐπεί μ' ἐς ὁδὸν βῆσαν πολύφημον ἄγουσαι
δαίμονος, ἣ κατὰ πάντ' ἄστη φέρει εἰδότα φῶτα·
τῇ φερόμην· τῇ γάρ με πολύφραστοι φέρον ἵπποι
5 ἅρμα τιταίνουσαι, κοῦραι δ' ὁδὸν ἡγεμόνευον.

Ἄξων δ' ἐν χνοίῃσιν ἵει σύριγγος ἀυτήν
αἰθόμενος — δοιοῖς γὰρ ἐπείγετο δινωτοῖσιν
κύκλοις ἀμφοτέρωθεν —, ὅτε σπερχοίατο πέμπειν
Ἡλιάδες κοῦραι, προλιποῦσαι δώματα Νυκτός,
10 εἰς φάος, ὠσάμεναι κράτων ἄπο χερσὶ καλύπτρας.

Ἔνθα πύλαι Νυκτός τε καὶ Ἤματός εἰσι κελεύθων,
καί σφας ὑπέρθυρον ἀμφὶς ἔχει καὶ λάινος οὐδός·
αὐταὶ δ' αἰθέριαι πλῆνται μεγάλοισι θυρέτροις·
τῶν δὲ Δίκη πολύποινος ἔχει κληῖδας ἀμοιβούς.

15 Τὴν δὴ παρφάμεναι κοῦραι μαλακοῖσι λόγοισιν
πεῖσαν ἐπιφραδέως, ὥς σφιν βαλανωτὸν ὀχῆα
ἀπτερέως ὤσειε πυλέων ἄπο· ταὶ δὲ θυρέτρων
χάσμ' ἀχανὲς ποίησαν ἀναπτάμεναι πολυχάλκους
ἄξονας ἐν σύριγξιν ἀμοιβαδὸν εἰλίξασαι

El *Poema de Parménides* es una de las obras más misteriosas y con más interpretaciones de la historia del pensamiento occidental

Platón, posteriormente, aceptando los postulados parmenídeos, identificó a ese ser con lo que, siendo real, no tiene materia (a lo que llamó formas o ideas) y realizó la síntesis del pitagorismo con el pensamiento de Parménides con el fin de superar a Heráclito (sin negar la parte de verdad de lo que este último afirmaba: el devenir, para Platón, sí existe, aunque de forma inferior a las ideas).

Zenón de Elea (s. v a. C.), discípulo de Parménides, defendió las tesis de su maestro presentando una serie de argumentos que mostraban el carácter absurdo de las tesis del movimiento y de la multiplicidad del ser. Su método consistió en lo que ahora llamamos la demostración indirecta o reducción al absurdo. La más célebre de sus paradojas es la de Aquiles y la tortuga: pongamos que Aquiles solo corre diez veces más rápido que la tortuga; en el t0 Aquiles está en la salida y la tortuga a 100 metros; en el t1 (pongamos que 15 segundos) Aquiles recorre 100

metros y la tortuga 10; en el t2 (que es 1/10 de t1 = 1,5 segundos) Aquiles llega al punto en el que antes estaba la tortuga y ésta recorre 1 metro; en el t3 (que es 1/10 de t2 = 0,15 segundos) Aquiles recorre este metro pero la tortuga recorre un decímetro; y así sucesivamente. La estrategia del argumento consiste en considerar los tiempos cada vez más pequeños, precisamente en la proporción en que Aquiles le aventaja a la tortuga en velocidad (1/10), de este modo, aunque en tiempos y en distancias cada vez más pequeñas (una décima parte en cada tiempo considerado) Aquiles nunca alcanzará a la tortuga, y así la tortuga irá llevando la ventaja hasta espacios infinitamente pequeños. Recorrer un número infinito de puntos parece suponer, por tanto, recorrer un tiempo infinito. Aquiles no podrá alcanzar jamás a la tortuga aún cuando, evidentemente, se vaya aproximando infinitamente a ella.

Esta paradoja puede resolverse matemáticamente en la actualidad gracias al cálculo infinitesimal (derivadas/integrales) y supone reconocer la existencia material del punto en la medida en que la geometría define la línea como la composición de infinitos puntos. Si negamos esta existencia la paradoja se disuelve.

LA ILUSTRACIÓN GRIEGA. SÓCRATES Y LOS SOFISTAS

En el siglo v a. C., la ciudad de Atenas sufrió un proceso de ilustración —en el que estuvieron implicadas otras ciudades que son las que exportaron a buena parte de los artífices de la misma— que consistió, fundamentalmente, en una transformación semántica profunda del concepto de *physis* ('naturaleza'), el cual había preocupado a los pensadores iniciales o filósofos presocráticos. Como muy bien exponen Alberto Hidalgo, Carlos Iglesias y Ricardo Sánchez en un manual de Historia de la filosofía tan minoritario como necesario (Anaya, 1978):

> No se trata sólo de que el interés de estos pensadores se desplace desde el «mundo natural» al «mundo social», recayendo ahora sobre el hombre como ser intelectual y sobre su peculiar creación, la cultura. Se trata también de que por efecto de ese desplazamiento, producto a su vez de circunstancias más complejas, el propio concepto de physis sufre un profundo cambio de significado dentro de la sofística. Gracias a este cambio se mantiene como concepto fundamental frente al de nomos, ley.

En la ilustración griega del siglo v a. C. la filosofía pasó a ocuparse del hombre, fundamentalmente. Por eso la cuestión educativa saltó al primer plano del interés. Se produjo un giro antropológico por el que se desentendieron de la investigación sobre la naturaleza y la cosmogénesis para centrarse en cuestiones antropológicas. El agotamiento que produjo la colisión de tantas explicaciones incompatibles acerca del origen y sustrato último del cosmos unido a la aparición de la democracia, especialmente de la ateniense, estaba en la base de este giro. Instituciones como la asamblea y los tribunales (designados en número impar por sorteo) en Atenas, ante las cuales la única oportunidad del ciudadano de hacerse valer era el dominio de la palabra. La asamblea decidía sobre el futuro y los tribunales sobre el pasado. Salvar el momento presente estaba en manos de los que sabían de retórica y, por lo tanto, de los que eran capaces de apelar a las emociones humanas. En manos de la sofística.

¿Qué es la sofística? A los sofistas se les ha estigmatizado como los causantes de la caída en desgracia de Atenas. Caracterizados como unos charlatanes, embaucadores e ignorantes de aquello que pretendían enseñar, la tradición que nos viene de Platón y Aristóteles nos los presenta como sujetos antipáticos y causa indirecta de la muerte de Sócrates. En la historia de la filosofía, de entre los grandes autores, solo Friedrich Nietzsche (1844-1900) se atrevió a defenderlos, cuestionando las críticas de los primeros filósofos antisofistas (Platón y los otros discípulos de Sócrates):

> Nadie mejor que Tucídides para curarnos radicalmente de ese lamentable barniz coloreado del ideal con que se pinta a los griegos, y que constituye el premio que recibe el joven con una formación clásica por el adiestramiento que le proporciona la enseñanza media para la vida. Hay que examinar detalladamente cada línea suya y descifrar sus pensamientos ocultos. En él alcanza su máxima expresión la cultura de los sofistas, es decir, de los realistas: ese inapreciable movimiento paralelo a la farsa de la moral y del ideal representada por las escuelas socráticas, que por entonces irrumpía por todas partes.
>
> *El crepúsculo de los ídolos*, §2

Para los sofistas las normas eran convenciones. Esta era la primera vez —de muchas otras que habrían de darse en el futuro— en la que la cultura occidental se criticaba a sí misma. Algo que puede apreciarse también en el historiador griego Herodoto, el cual ejerció, prácticamente, de antropólogo cultural en sus escritos. Este relativismo cultural de los sofistas está basado en una idea que a nosotros ahora nos resulta muy comprensible: las normas son convenciones que se aceptan por algún tipo de interés. En el diálogo platónico titulado con el nombre del más grande de los sofistas (Protágoras) el personaje que da vida literaria al mismo narra el mito de Epimeteo y Prometeo, pero aporta un matiz crucial: Prometeo pudo robar el fuego, pero no la virtud política, por lo que la raza humana podría haber desaparecido si el padre de los dioses no se hubiera apiadado de ellos enviándoles, mediante Hermes, el pudor y la justicia. La cultura, según la interpretación de Protágoras del mito clásico, no pertenece a los hombres naturalmente. La convención de tener normas interesa a todos, por eso Zeus ordena a Hermes que se les dé a todos algo de pudor y de justicia (a diferencia de otras artes o

talentos). Subyace en esta forma de ver el mito por parte de Protágoras un alegato a favor de la democracia, institución a la que sirvió con sus lecciones: cuando se trata de tomar decisiones políticas es algo que concierne a todos pues todos tenemos sentido de la justicia. La virtud política es la única que Zeus ha querido compartir con todos, en menor o mayor medida. Trasímaco defendió que las normas las imponen los más fuertes para obligar a la gran masa a hacer lo que ellos quieren. La masa lo acepta por miedo y contra sus propios intereses. Los que imponen las normas son también quienes las transgreden.

Para entender la ilustración griega —resumida en la célebre expresión del sofista Protágoras: «El hombre es la medida de todas las cosas»— es necesario comprender la singularidad de la democracia ateniense. Solón, quien tenía los máximos poderes sobre Atenas y ha pasado a la historia como el más importante de los siete sabios de Grecia, en la primera mitad del siglo VI a. C. hizo unas reformas de la constitución de la ciudad: levantó las hipotecas y eliminó la esclavitud como castigo por el impago de deudas, lo que dio libertad a los campesinos, y creó una asamblea popular (*Ekklesía*). La aristocracia constituye parte de un consejo especial de cuatrocientos miembros pero un tribunal popular le sustrae el poder judicial, que antes ostentaban en exclusiva. Aún tendría que llegar la soberanía popular de la mano de Clístenes, la cual requirió de una dictadura popular, impuesta en 507 a. C., para imponerse y consolidarse. Fue fundamental la redistribución territorial de la población por tribus de tres distritos: costa, llanura y montaña. Cada tribu podía elegir cincuenta representantes al Consejo de los Quinientos (*Bulé*) y el órgano directivo de este (*pritania*) cambiaba diez veces al año periódicamente. Pericles perfecciona aún más el sistema abriendo la posibilidad de ser arconte a las clases más bajas. Sin embargo, fue el gestor de las contradicciones que acabarían con el esplendor de Atenas: contradicciones propias de un estado que practica el imperialismo en el exterior y se muestra orgulloso al mundo de su democracia interior (en la cual los derechos políticos solo los tienen unos pocos varones, libres y nacionales de Atenas).



Protágoras. Escultura sita en el *Burger Federal Building* de St. Paul, en el estado de Minnesota (Estados Unidos). Su autor es Charles Ginnever.

Protagóras fue el más grande de todos los sofistas. Sostuvo que no hay diferencia entre lo que las cosas son y lo que creemos que son en un momento dado. Todas las opiniones son verdaderas en lo que refiere a la sensibilidad: no hay diferencia entre parecer y ser. La cuestión es que unas opiniones son más provechosas que otras. Por otro lado, encontramos la figura de Gorgias, el otro gran sofista. Gorgias dijo que nada existe y que, si existiera, no podría ser conocido y que aunque pudiera ser conocido no podría ser comunicado con palabras. Con esto quiso dejar claro que el lenguaje no expresa la realidad ni tampoco establece una comunicación, sino que es una herramienta para influir en los demás. La palabra es un gran tirano, según Gorgias. El lenguaje es un instrumento de dominación que, como un arte marcial, puede ser usado simplemente para defenderse o para dañar inoportunamente.

Pues bien, solo en este marco único se comprende la extraña figura de Sócrates (469-399 a. C.). Un político necesitaba ser un buen orador para manejar a la masa así como poseer ciertas ideas acerca de la ley, lo justo y lo conveniente, sobre la administración de la historia, los hitos históricos de la ciudad, etc. Los sofistas proporcionaban esa educación donde lo importante no era el descubrimiento

científico de la verdad o trabajar por la justicia, sino el convencimiento del votante con el fin de alcanzar el poder. La democracia ateniense facilitaba el acceso al poder mediante la educación y no solo mediante el derecho de sangre o la fuerza. Los sofistas fueron, en su mayoría, relativistas y escépticos. Así, Protágoras, el gran sofista, decía, como ya hemos mencionado, que el hombre es la medida de todas las cosas (relativismo); Gorgias afirmó que no hay ser y que, si lo hubiera, no podría ser conocido y que, si fuera conocido, no podría ser comunicado por medio del lenguaje. Esto les hizo considerar que las leyes de la ciudad, del Estado, nada tenían que ver ni con los dioses ni con las leyes de la naturaleza que habían intentado descifrar los presocráticos, puesto que las leyes de la ciudad se inventan (son convencionales), mientras que las leyes naturales no se inventan, sino que se descubren (con poco éxito, vistas las contradicciones de los pensadores iniciales). La palabra *physis* vino a oponerse a la palabra *nomos* ('ley natural'/'ley positiva'). Algunos sofistas llegaron al extremo de afirmar que la razón y la verdad corresponden a lo dicho y afirmado por el más fuerte retórica o físicamente, es decir, por aquel que es capaz de imponerlas. Sócrates compartía con los sofistas el estudio de problemas semejantes, la preocupación política y social, el dar la espalda a las cuestiones por el principio y leyes rectoras de la naturaleza y, sobre todo, hacer de la vida urbana el centro completo de su existencia. Sócrates, sin embargo, no era un relativista ni un escéptico, y menos aún era un individualista. Para el maestro de Platón la definición correcta de los espinosos asuntos cuyo dominio se disputaba con los sofistas puede alcanzarse, pero no tan fácil e ingeniosamente como estos últimos consideraban. Además, esas definiciones afectan a la comunidad y al individuo, porque este no se entiende sin aquella.

> Entreteniéndose sin cesar con aquello que está al alcance del hombre, examinaba lo que es piadoso y lo que es impío, lo que es honrado y lo que es vergonzoso, lo que es justo y, por el contrario, injusto; en qué consiste la sabiduría y en qué la locura, el valor y la pusilanimidad; lo que es el Estado y un hombre de Estado; qué es el gobierno y cómo se manejan sus riendas. En fin, discurría a propósito de todos los conocimientos que vuelven al hombre virtuoso, y sin los cuales pensaba que realmente se merecía el nombre de esclavos.
>
> *Recuerdos de Sócrates*
>
> Jenofonte

Sócrates puso en práctica un método de investigación y debate público en las calles de su amada Atenas con el fin de llegar a la mejor de las definiciones posibles en asuntos espinosos pero absolutamente relevantes para esta ciudad, que siempre estaba siempre bajo el peligro de la guerra con Esparta y que no cesaba de hacerse enemigos en un número directamente proporcional al de ciudades-Estado colonizadas que aumentaban su grandeza. El método recibe el nombre de irónico-mayéutico. Se toma una actitud (irónicamente) de aceptación de la propuesta del interlocutor, a sabiendas de que su conocimiento es insuficiente o está mal fundamentado. A base de constantes preguntas se lleva al otro a un punto de su argumentación que deja ver una contradicción o una falta de rigor (definir usando ejemplos o dar definiciones múltiples en lugar de una sola). La ironía tiene un efecto paralizante sobre el interlocutor, el cual queda perplejo. Llegados a este punto se pasa a otra fase, la fase que alumbra la verdad (mayéutica; en homenaje a su madre, quien fue partera). Veamos como ejemplo un fragmento del diálogo platónico titulado *Menón*, un texto paradigmático acerca de los tímidos inicios de la defensa de la igualdad de la mujer en la Grecia clásica:

> —Dejémoslo, pues, a él, ya que, además, está ausente. Y tú mismo Menón, ¡por los dioses!, ¿qué afirmas que es la virtud? Dilo y no te rehúses, para que resulte mi error el más feliz de los errores, si se muestra que tú y Gorgias conocéis el tema, habiendo yo sostenido que no he encontrado a nadie que lo conozca.
>
> —No hay dificultad en ello, Sócrates. En primer lugar, si quieres la virtud del hombre, es fácil decir que ésta consiste en ser capaz de manejar los asuntos del Estado, y manejándolos, hacer bien por un lado a los amigos, y mal, por el otro, a los enemigos, cuidándose uno mismo de que no le suceda nada de esto último.
>
> Si quieres, en cambio, la virtud de la mujer, no es difícil responder que es

necesario que ésta administre bien la casa, conservando lo que está en su interior y siendo obediente al marido. Y otra ha de ser la virtud del niño, se trate de varón o mujer, y otra la del anciano, libre o esclavo, según prefieras.

—¿Te parece que es así, Menón, solo a propósito de la virtud, que una es la del hombre, otra la que se da en la mujer, y análogamente en los otros casos, o también te parece lo mismo a propósito de la salud, el tamaño y la fuerza? ¿Te parece que una es la salud del hombre, y otra la de la mujer? ¿O no se trata, en todos los casos, de la misma forma, siempre que sea la salud, tanto se encuentre en el hombre como en cualquier otra persona?

—Me parece que es la misma salud, tanto la del hombre como la de la mujer.

—¿Entonces también el tamaño y la fuerza? Si una mujer es fuerte, ¿será por la forma misma, es decir por la fuerza misma por lo que resultará fuerte? Y por «misma» entiendo esto: la fuerza, en cuanto fuerza, no difiere en nada por el hecho de encontrarse en un hombre o en una mujer. ¿O te parece que difiere en algo?

—Me parece que no.

—¿Y la virtud, con respecto al ser virtud, diferirá en algo por encontrarse en un niño, en un anciano, en una mujer o en un hombre?

—A mí me parece, en cierto modo, Sócrates, que esto ya no es semejante a los casos anteriores.

—¿Por qué? ¿No decías que la virtud del hombre consiste en administrar bien el Estado, y la de la mujer, la casa?

—Sí.

—¿Y es posible administrar bien el Estado, la casa o lo que fuere, no haciéndolo sensata y justamente?

—En absoluto.

—Y si administran justa y sensatamente, ¿administran por medio de la justicia y de la sensatez?

—Necesariamente.

—Ambos, en consecuencia, tanto la mujer como el varón, necesitarán de las mismas cosas, de la justicia y de la sensatez, si pretenden ser buenos.

—Así parece.

—¿Y el niño y el anciano? ¿Podrían, acaso, llegar a ser buenos, siendo insensatos e injustos?

—En absoluto.

—¿Y siendo sensatos y justos?

—Sí.

—Luego todos los hombres son buenos del mismo modo, puesto que llegan a serlo poseyendo las mismas cosas.

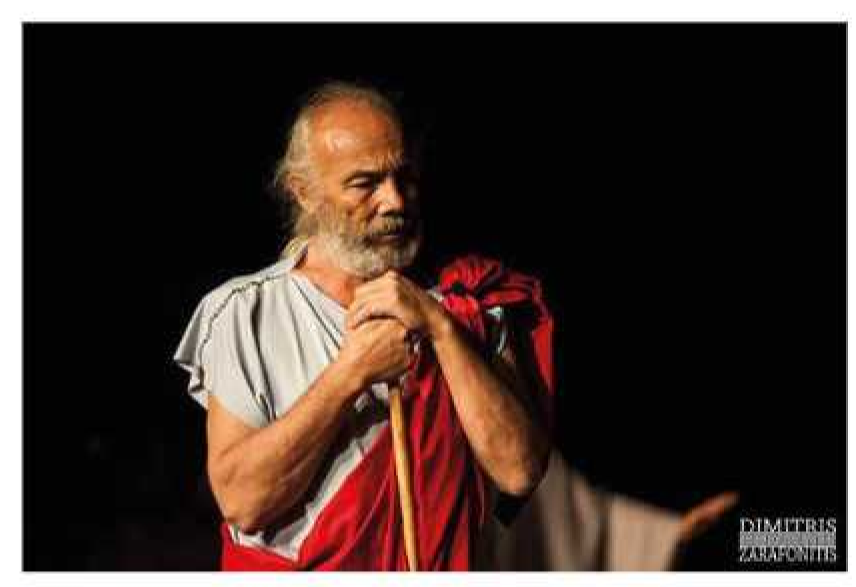
—Parece.

—Y, desde luego, no serían buenos del mismo modo si, en efecto, no fuera una misma la virtud.

Menón
Platón

Era fácil confundir a Sócrates con un sofista —como parece que fue el caso de Aristófanes, quien lo sometió a público ridículo en la representación de su obra teatral *Las nubes*— y era igualmente fácil para un sofista darse cuenta del peligro que las enseñanzas gratuitas de Sócrates (en contraposición con las suyas, que solo daban a cambio de grandes honorarios) suponían para su nicho de clientes.

Porque en el caso de Sócrates era tan importante lo que se mostraba como lo que se decía. Hablaban tanto sus silencios en la escucha de la ignorancia de los demás como sus palabras al formular las preguntas que le guiarán primero a la confusión y luego en la dirección correcta. Esta es la clave que permite interpretar lo que de él dijo el oráculo de Delfos: que era el hombre más sabio. Sabio porque conocía que ignora y carecía del atrevimiento propio de muchos ignorantes arrogantes.



En esta imagen, de Dimitris Zarafonitis, se recrea el momento en el que Sócrates afrontó el juicio que le llevó a la muerte dando una imagen de su serenidad

Su contacto con la juventud ateniense le valió la fama, para la clase aristocrática (que recelaba tanto de los sofistas como de Sócrates), de corruptor de menores y de introductor de ideas contrarias a las buenas costumbres morales y religiosas (impiedad). Nada más alejado de la realidad. Sócrates podría parecer casi un mendigo en su forma de vestir, pero su moralidad está fuera de toda duda. Si no, no podría comprenderse una expresión de una profundidad ética como la siguiente: *Es peor hacer la injusticia que cometerla*. Para Sócrates la injusticia sufrida no daña nuestra integridad ética, sino la de quien la comete. Quien hace la injusticia hace daño a otro, pero se hace un mal irreparable a sí mismo, a no ser que esté a tiempo de arreglarlo. Sus palabras, tal y como nos las transmite Platón, en el juicio al que fue sometido y que le valió una condena a muerte, hablan por sí solas; son las palabras de un patriota, de un hombre condecorado por la defensa de los intereses de Atenas en sus servicios militares, pero son también las palabras de la serenidad ante la muerte de quien tiene la conciencia tranquila:

> Me conduciría de una manera singular y extraña, atenienses, si después de haber guardado fielmente todos los puestos a los que que me han destinado nuestros generales en Potidea, en Anfípolis y en Delio y de haber expuesto mi vida tantas veces, ahora que el Dios me ha ordenado, porque así lo creo, pasar mis días en el estudio de la filosofía, estudiándome a mí mismo y estudiando a los demás, abandonase este puesto por miedo a la muerte o a cualquier otro peligro. Verdaderamente esta sería una deserción criminal, y me haría acreedor a que se me citara ante este tribunal como un impío, que no cree en los dioses, que desobedece al oráculo, que teme la muerte y que se cree sabio, y que no lo es. Porque temer la muerte, atenienses, no es otra cosa que creerse sabio sin serlo, y creer conocer lo que no se sabe. En efecto, nadie conoce la muerte, ni sabe si es el mayor de los bienes para el hombre. Sin embargo, se la teme, como si se supiese con certeza que es el mayor de todos los males. ¡Ah! ¿No es una ignorancia vergonzante creer conocer una cosa que no se conoce?
>
> *Apología de Sócrates*
> Platón

Detrás de la actitud de Sócrates ante su condena a muerte estaba su intelectualismo moral. Para Sócrates nadie puede querer el mal. Cuando se comete el mal se comete por confusión del mismo o de un fin al que este conduce con un bien. Esto le permitía ser optimista y considerar que la virtud se puede enseñar (algo que Platón ya no tuvo tan claro, como muestra en el diálogo *Menón*). Una consecuencia fuerte de la tesis de Sócrates es que rara vez quien es ignorante en asuntos relativos a la prudencia y la virtud hará lo correcto. Esto sería revisado después por Aristóteles.

Platón de Atenas

Aristocles o Platón (427-347 a. C.) —apodado así en su etapa de luchador por sus anchas espaldas— es el primer pensador del que se conserva un cuerpo de escritos que permite decir que tuvo un sistema filosófico. Tener un sistema quiere decir que su filosofía comprende cuestiones metafísicas, de teoría del conocimiento, antropológicas (teoría del ser humano), éticas, estéticas y políticas, que intentan dar solución a los problemas teóricos y prácticos de su época. Los problemas teóricos fundamentales a los que Platón se enfrentó tenían que ver con la estructura de la realidad: ¿es todo materia o hay algo no material, espiritual? Los filósofos anteriores a Sócrates y Platón dieron respuestas contradictorias a esta pregunta. Los problemas prácticos tenían relación con la educación y la política. Sócrates y Platón estaban en contra del sistema educativo tradicional de Atenas (basado en aprender a través de los mitos), pero tampoco confiaban en los sofistas: unos maestros de retórica que no enseñaban contenidos, sino a expresarse correctamente para poder ganar prestigio social y política en la democracia ateniense. Nos acercaremos al pensamiento de Platón a través de los siguientes epígrafes:

- Conocimiento de la realidad
- El ser humano, la ética y la sociedad política
- Estética y filosofía del arte
- Obras

La solución a todos esos problemas referidos anteriormente requiere aceptar la existencia de unas entidades o realidades objetivas llamadas ideas. Estas ideas no son materiales, pero sirven de modelo a las realidades materiales y sensibles. Estas toman parte o imitan a las ideas o modelos correspondientes sin agotarlas (porque no tienen materia, son estructuras, relaciones, conceptos, pero objetivamente existentes). Sócrates, el maestro de Platón, intentó buscar la definición perfecta de conceptos abstractos importantes para la vida en Atenas: «¿qué es la virtud?, ¿qué es la justicia?, ¿qué es el bien?». Sócrates combatió a los sofistas usando un método de razonamiento conocido como método irónico-mayéutico: a) se afirma lo que se quiere poner en cuestión (ironía); b) se llega a una serie de contradicciones que nos llevarán a tener un enfoque más claro del asunto y a dar a luz a una definición mejor del problema (mayéutica: lo que hacen las comadronas). Sócrates fue optimista y pensó que así podría conseguirse una definición correcta de todos los grandes conceptos y problemas que le preocupaban, pero Platón consideraba que el conocimiento más elevado no se puede expresar con palabras.

Platón consideró que no siempre el método de Sócrates nos permite definir tales conceptos porque algunos de ellos están por encima de las posibilidades de la definición y solo se pueden captar por una intuición intelectual a la que llama *nous*. Por ejemplo: los principios matemáticos elementales son comprendidos, pero no pueden ser demostrados mediante palabras o fórmulas, como vieron Tales y Pitágoras, padres de la geometría y la aritmética en Occidente. Pero lo mismo sucede con las cuestiones más complejas de la ética y la política: uno sabe que hay quien entiende qué es el bien y la justicia perfectamente, por su comportamiento o su forma de gobernar, pero si les pedimos que la definan son incapaces de hacerlo. Lo saben pero no pueden expresarlo sin incurrir en contradicciones, sin recurrir a ejemplos, etc. Por lo tanto, no hay atajos para las grandes verdades. Estas no pueden ser apuntadas en un inventario de definiciones. Las grandes verdades son el resultado de la contemplación intelectual de un plano de la realidad al que solo la inteligencia humana tiene acceso: el mundo de las Ideas o formas ideales (formas porque no tienen materia).

En el libro VII de la *República*, Platón hace la exposición del conocido mito de la caverna que utiliza como explicación alegórica de la situación en la que se encuentra el hombre respecto al conocimiento. Platón nos hace imaginar una especie de cavernosa vivienda subterránea provista de una larga entrada, abierta a la luz, que se extiende a lo ancho de toda la caverna y a unos hombres que están en ella desde niños, atados por las piernas y el cuello, de modo que tengan que estarse quietos y mirar únicamente hacia adelante (las ligaduras les impiden volver la cabeza). Detrás de ellos encontraríamos la luz de un fuego que arde algo lejos, en un alto, y entre el fuego y los encadenados habría un camino situado también en alto, a lo largo del cual se supone que ha sido construido un tabique parecido a las mamparas que se alzan entre los titiriteros y el público, por encima de las cuales exhiben aquellos los objetos que portan. A lo largo de esa pared, pasan unos hombres que transportan toda clase de objetos, cuya altura sobrepasa la de la pared, y estatuas de hombres o animales hechas de piedra y de madera. Unos van hablando y otros callados, cuenta Platón. Los prisioneros no tienen por real ninguna otra cosa más que las sombras de los objetos fabricados. Platón imagina qué pasaría si uno de ellos fuera desatado y obligado a levantarse súbitamente y a volver el cuello y a andar y a mirar a la luz. Cuando, hallándose más cerca de la realidad y vuelto de cara a objetos más reales, gozase de una visión más verdadera y viera los objetos que pasan, si se le obligara a fijar su vista en la luz misma le dolerían los ojos, dice Platón, y se escaparía y volvería hacia aquellos objetos que puede contemplar. Lo que vería más fácilmente sería, ante todo, las sombras; luego, las imágenes de hombres y de otros objetos reflejados en las aguas, y más tarde, los objetos mismos. Y por último, sería el sol, pero no sus imágenes reflejadas, sino el propio sol en su propio dominio y tal cual es en sí mismo. Según Platón, si tuviese que convivir de nuevo con los que habían permanecido constantemente encadenados, opinando acerca de las sombras, acabarían por darle muerte (como le sucedió a Sócrates).

La clave para entender la alegoría del mito de la caverna es que hay que comparar la subida al mundo de arriba con la ascensión del alma hasta el mundo de

las ideas. En este mundo inteligible lo último que se percibe, y con trabajo, es la idea del bien (lo bueno, lo verdadero y lo bello), pero, una vez percibida, hay que admitir que ella es la causa verdadera de todo lo bueno y lo bello que hay en todas las cosas, la única esencia o forma que se relaciona directamente con todas las otras.



Recreación del mito de la caverna (1604). Grabado de Jan Sanraedam (1565-1607) en base a una pintura de Cornelis van Haarlem (1562-1638). Conservado en el British Museum.

Frente a los hedonistas, Platón sostiene que el bien no puede ser el placer porque el placer carece de realidad propia como nos explica Werner Jaeger:

> El argumento principal estriba en que la mayoría de nuestras llamadas sensaciones de placer no son otra cosa que la sensación de vernos libres de algo desagradable, es decir, algo puramente negativo. Las «mayores» sensaciones de placer que experimentamos resultan emanar, si nos fijamos bien en ellas, de esta fuente negativa, es decir, nacen de la quietud producida al desaparecer la angustia que causaba un estado o una situación que nos producía dolor o desasosiego. Platón compara este fenómeno, en el que la quietud situada en un lugar intermedio entre el placer y el dolor es sentida como algo positivamente placentero, con la ilusión de los sentidos que padecemos cuando, subiendo a una cumbre, tenemos ya, al llegar a mitad del camino, la sensación de que estamos en lo alto. Una ilusión semejante es la que experimentamos al recorrer con la vista una escala de colores, cuando en el tránsito gradual de lo negro a lo blanco creemos haber llegado ya a este color y en realidad sólo estamos en el gris. Toda sensación de placer y dolor es siempre algo relativo.
>
> *Paideia: Los ideales de la cultura griega III*

División y subdivisión proporcional de la línea. El extremo izquierdo es la ausencia de conocimiento y la realidad sensible en su estado más inmediato y grosero. El extremo derecho mienta el conocimiento absoluto y la realidad inteligible cuyo ser supremo es el bien.

La influencia pitagórica condujo a Platón a buscar en el dualismo antropológico la solución al problema sobre la diferencia entre la grandeza del objeto del conocimiento que somos capaces de captar y nuestra propia finitud, casi miserable pequeñez. Esta limitación corresponde al cuerpo, no al alma. Ahora bien, si el cuerpo es tan torpe a la hora de abrirse camino a través de la escarpada gruta del conocimiento, cabe la pregunta sobre cómo es posible que el alma llegue a un conocimiento tan excelso con semejante fardo a cuestas. La respuesta está clara: el alma no ha de llegar a tal conocimiento porque ya lo tiene. Lo que debe hacer es evitar que el cuerpo le impida acceder al mismo, convirtiéndolo en lo posible en un aliado del alma (lo cual no sería su tendencia natural):

> —¿Pero en qué tiempo han adquirido nuestras almas este saber? Porque no ha sido después de nacer.
>
> —Ciertamente no.
>
> —¿Ha sido antes de este tiempo?
>
> —Sin duda.
>
> —Por consiguiente, Simmias [discípulo fiel], nuestras almas existían antes de este tiempo, antes de aparecer bajo esta forma humana; y mientras estaban así, sin cuerpos, sabían.
>
> —A menos que digamos, Sócrates, que hemos adquirido los conocimientos en el acto de nacer...
>
> —Es preciso, pues, hacer constar, Simmias, que si todas estas cosas que tenemos continuamente en la boca, quiero decir, lo bello, lo justo y todas las esencias de este género, existen verdaderamente, y que si referimos todas las percepciones de nuestros sentidos a estas nociones primitivas como a su tipo, que encontramos desde luego en nosotros mismos, digo, que es absolutamente indispensable, que así como todas estas nociones primitivas existen, nuestra alma haya existido igualmente antes que naciésemos; y si estas nociones no existieran, todos nuestros discursos son inútiles. ¿No es esto incontestable?
>
> *Fedón*
>
> Platón

Platón defendía algo así como el paso de las almas de unos cuerpos a otros. No es exactamente la reencarnación tal y como las religiones orientales conocidas por nosotros en la actualidad la plantean, aunque hay semejanzas. La *metempsicosis* o transmigración ha de darse única y exclusivamente entre cuerpos humanos y se trata de la capacidad de conocer las entidades ideales (lo divino que hay en las personas). No se produce un traslado de la subjetividad individual, de la personalidad psíquica ni nada parecido. Estos conceptos son extraños al pensamiento antiguo tanto como a la filosofía subyacente a las religiones orientales de la reencarnación (véase *Contra el yo*, del psiquiatra budista Mark Epstein). La dicha del alma es la contemplación de lo que le es homogéneo: las realidades del mundo inteligible.

> Cuando el alma y el cuerpo están juntos, la naturaleza ordena que el uno obedezca y sea esclavo, y que el otro tenga el imperio y el mando. ¿Cuál de los dos te parece semejante a lo que es divino, y cuál a lo que es mortal? ¿No adviertes que lo que es divino es lo único capaz de mandar y de ser dueño; y que lo que es mortal es natural que obedezca y sea esclavo?
>
> —Seguramente.
>
> —¿A cuál de los dos se parece nuestra alma?
>
> —Es evidente, Sócrates, que nuestra alma se parece a lo que es divino, y nuestro cuerpo a lo que es mortal.
>
> —Mira, pues, mi querido Cebes, si de todo lo que acabamos de decir no se sigue necesariamente, que nuestra alma es muy semejante a lo que es divino,

inmortal, inteligible, simple, indisoluble, siempre lo mismo, y siempre semejante a sí propio; y que nuestro cuerpo se parece perfectamente a lo que es humano, mortal, sensible, compuesto, disoluble, siempre mudable, y nunca semejante a sí mismo. ¿Podremos alegar algunas razones que destruyan estas consecuencias, y que hagan ver que esto no es cierto?

Fedón
Platón

Si examinamos la forma en que dispone las clases sociales Platón, sería algo así (visto desde la época contemporánea) como el fruto de una meritocracia resultado de un sistema educativo muy exigente pero de acceso abierto. Tal sistema educativo sería sensible a las capacidades de los individuos en función de lo que hoy llamaríamos rasgos de la personalidad psíquica en el sentido de Eysenck o de Costa y McCrae, cuando hablan, por ejemplo, de psicoticismo o ausencia de responsabilidad, neuroticismo o inestabilidad emocional, extraversión, apertura a la experiencia o intelecto, etc. En Platón esas disposiciones del ánimo, rasgos o sesgos son tres tendencias que se dan en todos los individuos. El equilibrio entre las tres tendencias (inteligencia, irascibilidad y concupiscencia) es imposible y siempre predomina una de ellas. Para Platón la mejor situación posible es el predominio de la inteligencia (serenidad y raciocinio) a la que compara con un auriga frente a las otras dos a las que compara con dos caballos desbocados que cabalgan en direcciones opuestas. La virtud (hábito constituyente del individuo) del inteligente es la sabiduría; la del iracundo, la fortaleza; y la del voluptuoso, la templanza ante los impulsos:

Cómo es el alma, requeriría toda una larga y divina explicación; pero decir a qué se parece, es ya asunto humano y, por supuesto, más breve. Podríamos entonces decir que se parece a un carro que, como si hubieran nacido juntos, lleva a una yunta alada y a su auriga. Pues bien, los caballos y los aurigas de los dioses son todos ellos buenos, y buena su casta, la de los otros es mezclada.

Por lo que a nosotros se refiere, hay, en primer lugar, un conductor que guía un tronco de caballos y, después, estos caballos de los cuales uno es bueno y hermoso, y está hecho de esos mismos elementos, y el otro de todo lo contrario, como también su origen. Necesariamente, pues, nos resultará difícil y duro su manejo.

Fedro
Platón



Comienzo del diálogo *Fedro* en el *Codex Oxoniensis Clarkianus 39*

Pero el difícil y duro manejo del alma humana sí puede ser conseguido en el Estado, desde un enfoque colectivo. Los ciudadanos deben dividirse en dos clases, y la superior de estas subdividirse, lo que da un total de tres. Tendremos entre la

clase de los guardianes a los individuos que no se dejan arrastrar por las pasiones y son tenaces, constantes e inteligentes en medida suficiente como para finalizar el plan educativo diseñado por Platón. Para ello la geometría —la cual media entre lo sensible y lo inteligible como un puente por el que necesariamente hay que cruzar la separación entre ambos mundos— es indispensable. Cuenta la leyenda que Platón mandó grabar en el frontispicio de la entrada a su Academia: «No entre aquí quien no sepa geometría». Quienes no pudieran cruzar este puente intelectual y abandonen prematuramente el sistema educativo quedarían sin derechos políticos, pero sí podrían constituir unidades familiares (algo que se les negaba a todos los guardianes, gobernantes y guerreros, para evitar la corrupción y la deserción, respectivamente). La esclavitud podría, por fin, abolirse. Entre los guardianes, las mujeres que superasen los requisitos de selección tendrían los mismos derechos políticos que los varones que también lo hicieran. La posición social acabará por ser irrelevante en cuestión de generaciones:

> La Academia de Platón, que estaba vinculada, sin duda, al culto a las musas y a otras funciones públicas, constituyó, sin embargo, una escuela de filosofía de primer orden: la primera escuela estrictamente. Era una escuela privada, aunque más o menos protegida por ciertas corrientes políticas (como era necesario precisamente por su función pública). Además, hay que tener en cuenta que cuando se dice que Platón había fracasado en sus proyectos se está errando. Eso es totalmente erróneo si se tiene en cuenta una perspectiva histórica suficiente. La escuela de Platón formó a multitud de políticos y gobernantes que se dispersaron por todo el Mediterráneo y esta es una cuestión de mucha trascendencia.
>
> *Última lección en la Universidad de Oviedo*
> (26 de octubre de 1998)
> Gustavo Bueno

El pensamiento político de Platón es, en fin, una constante diatriba antisofística. Se trata de refutar fundamentalmente las tesis de Trasímaco y Calicles (si es que este realmente existió). Estos sofistas sostuvieron que el más fuerte es el que gobierna y el hombre injusto es más feliz que el justo. En la filosofía de Platón la relación entre justicia y felicidad es crucial. Lo primero es captar, según Platón, qué es justicia y para ello consideraba que es más adecuado captar la imagen a lo grande (en el Estado) para luego poder ajustar el concepto al individuo. ¿Cuándo es justo el orden político? Cuando cada grupo social hace lo que le corresponde. Es el principio de especialización funcional, fundamentado pragmáticamente, el que aquí se hace valer. La abolición de la propiedad privada y la supresión de la familia para la clase de los guardianes no tiene una base económica, sino una motivación moral, pues se trata de eliminar la condición de posibilidad objetiva del egoísmo subjetivo, dicho en términos modernos.

Años más tarde de escribir *República*, en su obra *Política*, Platón defiende que es la razón la facultad a la que corresponde gobernar (no necesariamente encarnada en la figura del sabio). No debe haber lugar para las emociones en política si se quiere evitar el desastre. Claro está que en la polis no surgían los sabios gobernantes como en la colmena aparece la abeja reina, de modo que el gobierno del sabio prudente sin leyes era un proyecto que debía dejarse a un lado para apostar por algo más realista: el imperio de la ley, pues esta, como diría después Aristóteles, es razón sin deseo.

Platón identifica la belleza con lo verdadero y lo bueno. El modelo ideal platónico del bien absoluto (to agathon) es bondad, verdad y belleza. De hecho, Platón defendió el heliocentrismo por un argumento metafísico: siendo el heliocentrismo más armónico y bello que el geocentrismo, el primero debía ser el verdadero modelo de la realidad. Para Platón, la belleza es el esplendor de la verdad y es un hombre afortunado aquel a quien le es dado contemplar la intuición de lo bello porque, si alguna cosa da valor a esta vida, es la contemplación de la belleza absoluta. La belleza, como la verdad y la bondad, hace digno o digna de amor a la cosa o persona que la posee. Este amor lleva al bien.

La filosofía del arte en Platón es, en buena medida, una reflexión sobre el valor del artista para la sociedad y en relación con la verdad. Si el artista es un imitador de la naturaleza en la época clásica y se considera que la naturaleza sensible es, a su vez, una imperfecta copia que parece imitar un modelo real (no abstracto) pero de naturaleza intelectual (las ideas del mundo inteligible), la consecuencia es demoledora: los artistas copian imperfectamente lo que ya es de por sí imperfecto. Además, Platón considera que las artes que apelan directamente a las emociones, como sucede con la música y la poesía, son especialmente peligrosas para mantener la serenidad del ánimo y hacen a la juventud blanda y sensiblera, poco dispuesta a la fortaleza que debe tenerse para estar alerta en la defensa del Estado (un Estado que, en su época, estaba en un constante estado de amenaza y guerra). Platón era de la opinión de que los poetas y, sobre todo, los que recitan sus composiciones no deben opinar de prácticamente ninguna cosa, ni siquiera de su propio arte, pues su virtuosismo en la composición de versos y en la rapsodia es más fruto de una inspiración que resultado del dominio de una técnica, y hacen el ridículo cuando quieren entrar en profundidades morales, éticas o políticas:

> Una fuerza divina es la que te mueve, parecida a la que hay en la piedra que Eurípides llamó magnética y la mayoría, heráclea. Por cierto que esta piedra no solo atrae a los anillos de hierro, sino que mete en ellos una fuerza tal, que pueden hacer lo mismo que la piedra, o sea, atraer otros anillos, de modo que a veces se forma una gran cadena de anillos de hierro que penden unos de otros. A todos ellos les viene la fuerza que los sustenta de aquella piedra. Así, también, la Musa misma crea inspirados, y por medio de ellos empiezan a encadenarse otros en este entusiasmo. De ahí que todos los poetas épicos, los buenos, no es en virtud de una técnica por lo que dicen todos esos bellos poemas, sino porque están endiosados y posesos. Esto mismo le ocurre a los buenos líricos, e igual que los que caen en el delirio de los Coribantes no están en sus cabales al bailar, así también los poetas líricos hacen sus bellas composiciones no cuando están serenos, sino cuando penetran en las regiones de la armonía y el ritmo poseídos por Baco, y, lo mismo que las bacantes sacan de los ríos, en su arrobamiento, miel y leche, cosa que no les ocurre serenas, de la misma manera trabaja el ánimo de los poetas, según lo que ellos mismos dicen. Porque son ellos, por cierto, los poetas, quienes nos hablan de que, como las abejas, liban los cantos que nos ofrecen de las fuentes melifluas que hay en ciertos jardines y sotos de las musas, y que revolotean también como ellas. Y es verdad lo que dicen. Porque es una cosa leve, alada y sagrada el poeta, y no está en condiciones de poetizar antes de que esté endiosado, demente, y no habite ya más en él la inteligencia.
>
> *Ión*
>
> Platón

OBRAS

- **Del período socrático, de juventud, deben destacarse:**

  Apología de Sócrates, donde se recogen las palabras del maestro con las que se defendió en el juicio.

  Critón, donde se discute la importancia de obedecer las leyes (en relación a la actitud de Sócrates ante la oportunidad de haber eludido la condena a muerte).

- **Del período de transición a la madurez filosófica:**

  Gorgias, sobre lo que cabe esperar y debe esperarse de la figura del político.

  Menón, sobre la naturaleza de la virtud y sobre si esta puede ser enseñada. Quedaría en parte inconcluso y habría que esperar a Aristóteles para resolver este asunto.

- **Del período de madurez filosófica:**

  El Banquete, sobre la belleza y el amor a la verdad.

  Fedón, sobre la inmortalidad del alma intelectual.

  La República, sobre la forma de estado ideal, el sistema educativo que necesitaría y sobre el buen gobierno.

  Fedro, sobre la naturaleza del alma y su conflictiva relación con las pasiones que el cuerpo le imprime.

- **Obras de vejez y revisión:**

  Teeteto, sobre el conocimiento verdadero y el problema del lenguaje en relación con el mismo.

  Las Leyes, donde concretó cuestiones esbozadas en *Critón* y en *La República*.

  Parménides, donde revisa su propia teoría de las ideas (como haría luego su discípulo Aristóteles):

—Y en lo que concierne a estas cosas que podrían parecer ridículas, tales como pelo, barro y basura, y cualquier otra de lo más despreciable y sin ninguna importancia, ¿también dudas si debe admitirse, de cada una de ellas, una Forma separada y que sea diferente de esas cosas que están ahí, al alcance de la mano? ¿O no?

—¡De ningún modo! —repuso Sócrates. Estas cosas que vemos, sin duda también son. Pero figurarse que hay de ellas una Forma sería en extremo absurdo. Ya alguna vez me atormentó la cuestión de decidir si lo que se da en un caso no debe darse también en todos los casos. Pero luego, al detenerme en este punto, lo abandoné rápidamente, por temor a perderme, cayendo en una necedad sin fondo. Así pues, he vuelto a esas cosas de las que estábamos diciendo que poseen Formas, y es a ellas a las que consagro habitualmente mis esfuerzos.

—Claro que aún eres joven, Sócrates —dijo Parménides—, y todavía no te ha atrapado la filosofía, tal como lo hará más adelante, según creo yo, cuando ya no desprecies ninguna de estas cosas. Ahora, en razón de tu juventud, aún prestas demasiada atención a las opiniones de los hombres.

Platón

Aristóteles de Estagira

Aristóteles nació en la antigua Estagira (no en la localidad que hoy lleva este nombre) en el 384 a. C. Era, pues, macedonio. Como apunta sagazmente Paul Strathern (*Aristóteles en 90 minutos*), la forma en la que los griegos antiguos miraban a los macedonios es similar a aquella en la que los franceses actuales miran al mundo anglosajón. No obstante, Estagira fue una colonia griega, no era territorio bárbaro. El abuelo de Alejandro Magno tuvo al padre de Aristóteles como médico de la Corte. La riqueza del médico le permitió mandar a su hijo a estudiar al mejor de los centros posibles (junto a la escuela de Isócrates, el discípulo de Gorgias): la Academia de Platón. Esta, al menos, es la versión más benévola de la historia. Otras versiones no tienen tan claro que Aristóteles no hubiera cometido ni un solo *pecado* de juventud. Sea como fuere, Aristóteles fue un discípulo fiel de su maestro durante dos décadas. Atenas ya no era políticamente lo que había sido un siglo atrás pero aún conservaba la capitalidad cultural de la Hélade. Sin embargo, a la muerte del maestro dejó la Academia. Con el tiempo puso en funcionamiento el Liceo, con sede también en Atenas, cuya dirección personal hubo de interrumpir temporalmente para cumplir con el encargo de ser el preceptor de Alejandro Magno. La exposición del pensamiento de este autor seguirá los siguientes epígrafes:

- Conocimiento de la realidad
- Dios
- Ser humano
- Ética o filosofía moral
- Teoría de la sociedad y filosofía política
- Estética y filosofía del arte
- Obras

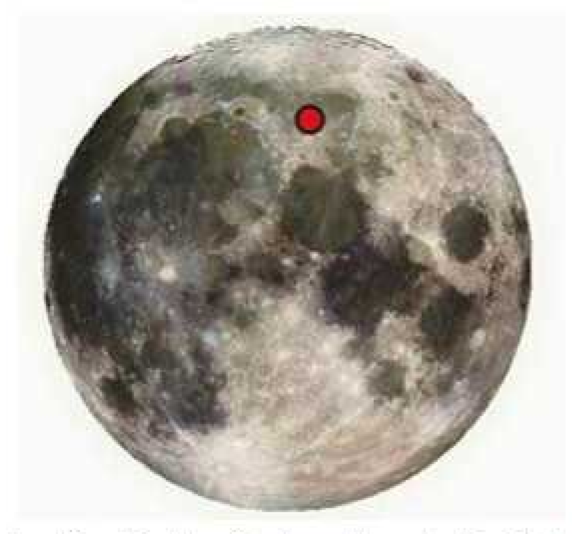
CONOCIMIENTO DE LA REALIDAD

Aristóteles tenía un enfoque sobre la cuestión del conocimiento de la realidad fundamentalmente teórico. Saberes hay muchos y de distintos tipos: saberes productivos, de carácter técnico; saberes prácticos, relativos a la filosofía moral, la ética y los asuntos públicos (política); y, finalmente, el saber teórico, el más elevado de todos, a juicio de Aristóteles. La actividad teórica era para Aristóteles la mejor de todas las vidas para el hombre libre y más si se orienta a investigar lo que las cosas son en realidad: su esencia. Todas las ciencias requieren de la lógica y del análisis del lenguaje para poder expresar mediante conceptos las esencias. Para Platón, las esencias o nociones primordiales eran las ideas o modelos, existentes por sí mismos en el mundo inteligible. Aristóteles, en cambio, criticaba fuertemente este planteamiento porque de todos los argumentos con que se intenta demostrar la existencia de las ideas, ninguno prueba esta existencia. La conclusión de algunos argumentos, como los que se dan en el diálogo *Fedón*, no es necesaria; y otros argumentos nos llevan a pensar que hay infinidad de ideas: idea del género, idea de la especie dentro de ese género e incluso idea del individuo concreto. En efecto, según las consideraciones tomadas del estudio de la naturaleza, habrá ideas de todos los objetos de que se tienen conocimiento.



Platón y Aristóteles. Luca della Robbia, siglo XV, Florencia.

Cuando un saber no trata exclusivamente sobre un género de cosas, sino sobre lo que todos los seres son en general en tanto que simplemente son, entonces ese saber recibe el nombre de filosofía primera, estudiada por Aristóteles en su obra conocida como *Metafísica*. La metafísica estudia en qué consiste la esencia y las causas de los seres en general, al margen del género específico al que pertenezcan. No estudia a los seres como números, como elementos materiales o como objetos de una clasificación, sino a los seres como seres. El ente cuanto ente es el objeto del pensar metafísico. El conocimiento más alto es el que capta la esencia del ente. Pero el ente no es unívoco —frente a Parménides—, sino multívoco, es decir, se puede decir de muchas maneras. Aristóteles clasificó estas maneras de decir el ente en diez títulos a los que llamó *Categorías*. La primera mienta la sustancialidad del ente mientras que el resto son accidentes (aquello que aun faltando a tal ente este no deja de ser tal).



Localización del cráter lunar llamado Aristóteles

- Enticidad, entidad o sustancia (*ousía*)
- Cantidad
- Cualidad
- Relación (ejemplos: mitad de, padre de, etcétera)
- Dónde
- Cuándo
- Posición
- Acción (lo ejecutado activamente)
- Pasión (lo recibido pasivamente)
- Hábito (modo de ser adquirido, segunda naturaleza)

A diferencia de Kant (1724-1804) —quien lo critica precisamente por esto—, Aristóteles no dedujo nunca las categorías de un modo sistemático. Las dedujo, se supone, a partir de la relación entre sujeto y predicado. Esta forma de deducir las categorías a partir de juicios o proposiciones sería llamada y sistematizada por Kant bajo la expresión «deducción metafísica de las categorías». ¿Es arbitraria la lista de categorías planteada por Aristóteles? Hay una hipótesis muy interesante, defendida por Gustavo Bueno Martínez (1924-2016), acerca de dónde pudo extraer El Estagirita este peculiar elenco de títulos categoriales:

La «hipótesis» acerca del origen procesal de las categorías aristotélicas puede servir, al menos, de «prueba de posibilidad» de un origen no lingüístico de la doctrina aristotélica de las categorías. Origen no lingüístico que no excluye el reconocimiento de una necesaria cooperación lingüística. No se trata de insistir nuevamente en la etimología de la palabra *kathegorein* («acusar»), y en la constatación de que «categoría» (acusación) puede ponerse en correlación con «apología» (defensa).

La hipótesis procesal a la que nos referimos va más allá. Las categorías, según esta hipótesis, derivarían de la predicación que tiene lugar en el juicio, pero no en el juicio como acto del entendimiento, «el juicio mental» (intelectual), sino en el juicio procesal, en el juicio como proceso que el juez, o el tribunal, instruye al acusado. En consecuencia, aquello que los predicados se propondrían definir serían las características capaces de identificar al sujeto —al súbdito—, al «justiciable», entre otros sujetos. Al «categorizar» no estaríamos, por tanto, meramente, aplicando predicados a un sujeto, sino que supuesto dado ya este sujeto, trataríamos de insertarlo, a fin de «identificarlo», en un sistema de ejes mutuamente independientes. Y no porque tales «ejes» pudieran existir independientemente los unos de los otros, sino porque los valores que se determinen en cada eje fueran esencialmente independientes de los valores que pudieran darse en otros ejes [...] Supongamos que el tribunal interroga a un sujeto desconocido («sin identificar») acusado de robo o de homicidio. Las preguntas tendrán que ser de este tenor:

(1) ¿Quién eres y cómo te llamas? —como individuo de una clase o grupo—: sustancia.

(2) ¿Cuántos años tienes, cuánto pesas, cuánto mides?: cantidad.

(3) ¿Cuál es la disposición de tu carácter —envidia, odio, violencia— en función de lo que se te acusa?: cualidad.

(4) ¿A qué distancia estabas de la víctima, qué parentesco o vecindad tenías

con ella?: relación.

(5) ¿Dónde estabas en el momento del delito?: lugar (*ubi*).

(6) ¿En qué momento del día o del año?: cuándo.

(7) ¿En qué situación te encontrabas (de pie, echado, etc.)?: posición (*situs*).

(8) ¿Actuaste por tu mano?: acción.

(9) ¿Qué te hizo a ti la víctima [se estaría considerando a la acción como si fuese una reacción]?: pasión.

(10) ¿Cómo ibas vestido?: hábito. (Algunos comentaristas intentan dotar a esta categoría de un aspecto «más profundo y metafísico», traduciendo por «estado»; pero la mayoría de los comentaristas escolásticos se inclinó por la traducción literal. Por ejemplo, Suárez, *Disputaciones metafísicas*, Disp. 39, sección II, 2.) Precisamente es esta categoría de hábito la que podría, por sí sola, ponernos sobre la pista de la génesis procesal de la tabla aristotélica. ¿Cómo podría entenderse, si ponemos entre paréntesis al sujeto humano —refiriendo las categorías predicativas al sujeto como «ente cualquiera»— que junto a las categorías «ontológicas», cósmicas, como cantidad o cualidad, aparezca una categoría tan «a ras de tierra», como la que responde a esta pregunta por el indumento?

Insistimos en que las respuestas (valores) que puedan ser dadas a propósito de cada pregunta son independientes a priori de las respuestas o valores que puedan ser dados en las otras: el lugar puede ser el mismo para dos sujetos, siendo distintos los tiempos; el hábito puede ser distinto según los tiempos o situaciones. Es decir, la independencia esencial (no existencial, porque el lugar se da siempre junto con un tiempo, etc.) se nos hace presente en este sistema de «ejes categoriales». Al mismo tiempo, la composición o concurrencia existencial de esos valores es la que determina la identidad del sujeto y lo constituye como tal. (Esta independencia esencial, junto con la concurrencia existencial, constituye una expresión precisa de una *symploké*, en el sentido platónico.)

Diccionario filosófico
Pelayo García Sierra

De modo que Aristóteles quizá procedió por generalización, desde la observación del modo en que se interroga a los procesados hacia el modo en que podemos interrogar a cualquier ente en general. Heidegger (1889-1976) dijo que lo que caracteriza a la existencia humana es su capacidad para interrogarse por el ser de los otros entes. Sea como fuere, en Aristóteles la esencia de algo radica solo en la primera de esas categorías, pero no se identifica absolutamente con ella. En efecto, no puede identificarse completamente con la *ousía* ('sustancia', 'entidad' o 'enticidad') porque esta, en su absoluta individualidad, es indecible. Predicar es decir algo de un particular, de varios particulares o de un concepto general, pero nunca puede decirse el individual como tal más que por un nombre propio o un pronombre que lo sustituya. El problema con la *ousía* —que, como *enticidad* (o entidad), es no predicable (siempre sujeto), pero como *sustancia* (o sustantivo) puede ser predicada en sus rasgos formales: la esencia— lo expuso magistralmente Pierre Aubenque:

«El ser se dice en varios sentidos, como hemos explicado antes cuando tratamos de las significaciones múltiples; efectivamente, significa unas veces *el lo que es* (τὸ τί ἐστι) y el *esto* (τόδε τι), otras veces el *cuál* o el *cuánto*, o cada una de las categorías de este género» (*Metafísica*, Z, 1, 1028 a 10). Y la constitución del texto muestra con claridad el enraizamiento de los sentidos del ser en los modos de la predicación: «Cuando preguntamos de qué cualidad es esto, decimos que es bueno o malo, y no que es grande de tres codos o que es un hombre, pero cuando preguntamos lo que es, no respondemos que es blanco, caliente o grande de tres codos, sino que es un hombre o un dios» (*Metafísica*, Z, 1, 1028 a 15). Como se ve, la esencia misma es presentada aquí como un predicable, aunque en otro lugar se la defina como lo que es siempre sujeto de toda atribución concebible, puede secundariamente

atribuirse a sí misma, y en este sentido es una categoría, o sea, una de las figuras de la predicación, uno de los posibles sentidos de la cópula. Más aún: la esencia, que en esto no difiere de las demás categorías, se constituye como significación del ser tan solo en el momento en que es atribuida a un sujeto como respuesta a la pregunta *¿qué es?* (τί ἐστι).

El problema del ser en Aristóteles

La esencia, como sustancia-sujeto, no es categoría, no se predica de nada sino que es, precisamente, aquello de lo que puede predicarse alguna categoría. Pero la esencia entendida como lo esencial de algo es lo que hay de formal en lo sustancial de ese algo. Y esto sí puede predicarse. Lo sustancial de una esencia que pueda predicarse no es la enticidad en su inexpresable individualidad, sino aquello sin lo cual el ser sería otro distinto del que es. Sustancia es lo que no puede faltarle a un ser sin dejar de ser lo que es. De modo que la esencia es el conjunto de los rasgos que son sustanciales de entre sus características formales. O dicho de otro modo más, para que no quede duda: aquello que, no pudiendo faltarle a un ser para seguir siendo lo que ya es, concierne a su configuración, ordenamiento, disposición, estructuración, etc. Forma aquí no significa meramente aspecto. Lo formal (o la forma de algo) se opone a su materia como complementarios (no son separables en la realidad, sí distinguibles por el entendimiento). La forma y la materia, estudiadas desde el punto de vista del cambio de los seres (punto de vista dinámico), son acto y potencia, respectivamente. Un ser es en acto lo que es por su forma o configuración. Un ser puede ser otra cosa en virtud de las posibilidades que su materia ofrece. En la materia está el potencial de los seres, lo otro que pueden llegar a ser. La sustancia se opone a los accidentes (lo accidental) y estos pueden no haber sido, cambiar o desaparecer sin que el ser deje de ser lo que es. Se insiste: hay rasgos sustanciales y accidentales tanto formales como materiales. Como vino a decir en el siglo XX el autor de *El Principito*, «lo esencial es invisible a los ojos». Es decir, la esencia se entiende, pero no puede ser representada de forma sensible. En esto se parecen las esencias a las ideas de Platón: solo la inteligencia puede captarlas. Pero, a diferencia de lo afirmado por el maestro, las esencias no están en ningún mundo inteligible preexistente:

> En cuanto a los seres en sí, ¿hay necesariamente identidad entre el ser y la forma sustancial, en el caso, por ejemplo, de las sustancias primeras, si es que las hay, sustancias sobre las que ninguna otra sustancia, ninguna otra naturaleza, tenga la anterioridad, como son las ideas según algunos filósofos? Si se admite la existencia de las ideas, entonces el bien en sí difiere de la forma sustancial del bien, el animal en sí de la forma del animal, el ser en sí de la forma sustancial del ser; y en este caso debe haber sustancias, naturalezas, ideas, fuera de las formas en cuestión, y estas sustancias son anteriores a ellas, puesto que se refiere la forma a la sustancia. Si se separa de esta manera el ser de la forma, no habrá ya ciencia posible del ser, y las formas, por su parte, no serán ya seres; y entiendo por separación que en el ser bueno no se encuentre la forma sustancial del bien, o que en la forma sustancial no se dé el ser bueno. Digo que no hay ciencia, porque la ciencia de un ser es el conocimiento de la forma sustancial de este ser. Esto se aplica al bien y a todos los demás seres; de suerte que si lo bueno no se encuentra unido a la forma sustancial del bien, el ser tampoco estará unido a la forma sustancial del ser, la unidad o la forma sustancial de la unidad. Además, o la forma sustancial es idéntica al ser respecto de todas las ideas, o no lo es respecto de ninguna; de suerte que si la forma sustancial de ser no es el ser, lo mismo sucederá con todo lo demás. Añádase a esto, que lo que no tiene la forma sustancial del bien no es bueno. Luego es indispensable que el bien y la forma sustancial del bien sean una sola y misma cosa; que haya identidad entre lo bello y la forma sustancial de lo bello; y que lo mismo suceda con todos los seres que no son atributos de otra cosa, sino que son primeros y en sí. Esta conclusión es legítima, ya haya ideas o ya no las haya, pero más quizá si las hay.
>
> *Metafísica*
> Aristóteles

Hay individuos. Entes. Individuos que tienen en común (según los reinos, géneros y especies) ciertos rasgos esenciales. Captarlos es propio de la

inteligencia humana o entendimiento. Eso es todo (lo cual no es poco). No obstante, el entendimiento opera de dos modos: mediante su faceta pasiva o paciente se deja impresionar por lo que los sentidos captan y abstrae los rasgos sustanciales y formales que le permiten aprehender la esencia en forma de concepto abstracto; mediante su faceta activa o agente, el entendimiento reconoce la esencia en otros individuos mediante la aplicación del concepto.

La investigación sobre la esencia responde a la cuestión acerca del qué de los entes. Pero cabe también la pregunta por el porqué. ¿Por qué el cambio en los seres? En el mundo supralunar (planetas incrustados en éter a modo de capas, hasta la esfera última donde están las estrellas fijas) los cambios son accidentales, es decir, de ubicación. En el mundo sublunar, el nuestro, hay cambios accidentales y sustanciales (la muerte, por ejemplo, conlleva un cambio sustancial). En el mundo supralunar solo rige la causa final (el para qué) de modo que Dios (que es inmanente —pertenece al mundo, no es trascendente— pero ajeno al resto del mundo, al que desconoce) imprime el movimiento a este no por ser causa mecánica directa de su movimiento (causa eficiente), sino suscitándolo por atracción ejercida sobre esos seres que él desconoce. En el mundo sublunar sí rige el principio de causalidad del que discutirán después los filósofos modernos (especialmente Hume): el principio de causa eficiente o mecánica (fuerzas que mueven objetos). La materia y la forma en la medida en que responden a la pregunta «¿por qué?» son también causas. La causa primera es un dios que ya tiene poco que ver con los dioses de la mitología y el panteón griegos.

DIOS

Dios es único y es el primer motor inmóvil. Es debido a que todo móvil, a su vez, debe ser movido por un motor y este a su vez debe ser movido por otro motor, por lo que la cadena de móviles necesita de un primer motor que no sea movido a su vez por otro. Imprime el movimiento eterno al mundo impulsando la esfera de las estrellas fijas, la cual, a su vez, mueve el resto de capas de éter donde están incrustados los demás astros del mundo supraluna. Sin embargo, como Dios no tiene materia, es pura forma, el modo en el que consigue mover esa primera esfera es suscitando el movimiento, en tanto que ordenador del universo. Es decir, por una suerte de emulación o imitación que recuerda, en cierta medida, al papel de la idea de bien en Platón. La plenitud de Dios, que es puro acto (al no tener materia) y, por lo tanto, es un ser acabado y completo, inspira el orden. El Dios único de Aristóteles no es creado ni es Creador, no conoce a los otros entes. Vive por y para sí mismo. Pura forma. Puro acto. Conocimiento puro. Orden. No es omnipotente ni todopoderoso. No es omnisciente (se conoce a sí mismo, nada más y nada menos). Es omnipresente en un sentido diferente de aquel al que las religiones monoteístas nos tienen acostumbrados. El Dios de Aristóteles está en todas partes en el sentido de que el orden (por el movimiento que suscita en los entes) afecta y está en todos los seres. El Dios de Aristóteles es pura forma sin materia, una finalidad-mo-delo que ordena el mundo. Para Aristóteles nada ha sido creado de la nada. El concepto de creación es propio de las religiones judía y cristiana, no de la filosofía griega. Dios es la unidad que da sentido a todo el orden del universo.

La cuestión del alma en Aristóteles difiere con respecto a Platón. Para comprender el ser humano, Aristóteles aplica la doctrina de la forma y la materia. Eso que Platón llama alma es la forma de ser del cuerpo vivo. El alma es la forma de ese pedazo de materia que es nuestro cuerpo. Pero no son separables en la realidad, aunque podamos distinguirlas (como ocurre con el resto de entes, excepto Dios, quien carece de materia). Por lo tanto, el alma no existe antes del nacimiento del ser vivo (se niega la preexistencia del alma), ni pasa de un ser vivo a otro (trasmigración de las almas, defendida por Platón).

En el ser humano se dan las tres formas de alma que se encuentran en la naturaleza: alma vegetativa (como en los vegetales), alma sensitiva (como en el resto de animales) y alma intelectiva (solo los seres humanos): entendimiento paciente y agente. Si la forma sustancial del ser humano es la inteligencia (o entendimiento) y la inteligencia es la que nos permite captar la forma sustancial de todo lo demás, podemos concluir que, para Aristóteles, la esencia de lo humano es ser el único ente que es capaz de captar la esencia de los demás (esto será relevante a la hora de explicar el pensamiento de Martin Heidegger). «El alma es en cierto modo todas las cosas», dejó escrito Aristóteles. En los humanos está la forma que permite captar el resto de las formas. Nuestra sustancia es abstraer lo formalmente sustancial del resto del mundo. La capacidad para el conocimiento nos define más que ningún otro rasgo.

Con la extinción del alma en la muerte, el cuerpo pierde su principio vital y su materia se descompone. Esto ocurre indudablemente en las plantas y en los animales. Aristóteles dejó escritas algunas ideas de difícil interpretación sobre la supuesta inmortalidad del alma intelectiva. Estas ideas ambiguas harán posible en el futuro la síntesis con la religión cristiana en la filosofía de santo Tomás.

Para Aristóteles la ética es el estudio de la posibilidad de la felicidad humana. La felicidad humana consiste en que el ser humano realice completamente su esencia. La esencia de cualquier ser es la forma sustancial. En el ser humano la forma sustancial es la inteligencia. En consecuencia, para Aristóteles, la felicidad será imposible sin ejercitar la inteligencia.

Pero Aristóteles distinguía entre la inteligencia teórica y práctica. El desarrollo de la primera nos lleva a la sabiduría y nos hace divinos, pero, obviamente, no todos los hombres libres pueden ni quieren dedicarse a este quehacer. Sin embargo, aunque no queramos buscar el mayor conocimiento, sí podremos buscar la felicidad en la excelencia, es decir, la virtud —sin las connotaciones aún que esta palabra adquirirá de la moral cristiana posteriormente—.



La Prudencia, virtud cardinal. Museo de Bellas Artes de Sevilla. Procede del Coro de legos de la Cartuja de esta misma ciudad (1618).

La virtud o excelencia no puede alcanzarse sin la inteligencia práctica. Es inteligente desde un punto de vista práctico quien a la hora de tomar una decisión en busca de la excelencia sabe encontrar el término medio. Este término medio entre el exceso (pasarse) o el defecto (quedarse corto) no es matemático, sino que varía respecto a la circunstancia. Esas variaciones son lo que capta la prudencia o inteligencia práctica. Ser valiente es un término medio que puede estar más cerca de ser cobarde (vicio por defecto) que de ser temerario (vicio por exceso) cuando está todo perdido en el campo de batalla. Igualmente, ser generoso puede estar muy cerca de ser tacaño si las personas con las que se supone hemos de ser generosos no lo merecen o no lo necesitan. Y otras veces, sin embargo, no somos derrochadores, sino generosos cuando esas personas lo merecen y lo necesitan. Y así sucesivamente con todas las excelencias o virtudes humanas. La templanza al satisfacer los deseos es otra virtud, como también vio Platón, pero a veces satisfacer un deseo de forma excelente es algo que hay que hacer con pasión mientras que otras veces lo excelente es reprimirlo. Respondiendo lo que Platón dejó sin respuesta en su diálogo *Menón*, puede decirse que, en efecto, aunque la virtud no es enseñable como se enseñan ciertas destrezas, lo es por ejemplificación, es decir, constituyéndose el individuo en un buen modelo de conducta para otros y su esencia radica en la mesura la cual es resultado de una evaluación prudente de factores tales como: ¿cuánto puedo?, ¿con quién pretendo ser virtuoso?, ¿es este el momento adecuado?, etc. De este modo se pone al intelectualismo moral socrático en su sitio, reconociendo el lugar que la inteligencia tiene en la ética (condición necesaria), pero subrayando sus limitaciones (es decir, no es condición suficiente).

Dar con la virtud es como para el arquero dar en la diana: hay solo una forma de acertar y muchas de equivocarse. No obstante, siendo inteligentes desde el punto de vista práctico (es decir, prudentes) vamos convirtiendo nuestras decisiones en hábitos que se van haciendo parte de nuestra forma de ser. Al principio es difícil cometer un primer acto de valentía o ser generoso cuando no se tiene costumbre de serlo, pero con la repetición eso va normalizándose y se incorpora a nuestro ser. Esto nos irá conduciendo con el tiempo a un estado de felicidad (de dicha) que no tiene que ver con un sentimiento pasajero. La dicha la proporciona la satisfacción de quien sabe que obra conforme a lo que es propiamente humano:

dar lo mejor de lo mejor de uno mismo. Además, la excelencia suele tener una respuesta positiva por parte de quienes nos rodean y la vida se torna más gozosa.

La práctica de la virtud requiere de tres condiciones sin las cuales no es posible:

a. No vivir miserablemente, teniendo lo básico para una vida digna.

b. No caer en desgracia gravemente.

c. Vivir entre semejantes. Esos semejantes son los amigos, la familia, pero también los otros ciudadanos.

Para Aristóteles, como para Sócrates y Platón, los seres humanos persiguen el bien. Sócrates llegó a afirmar que por eso mismo quien hace el mal lo hace por ignorancia, por falta de inteligencia. Como puede constatarse, Aristóteles corrige esto poniendo en su sitio a la inteligencia en la ética. En resumen:

- En la Naturaleza (*physis*) los seres alcanzan su mayor bien cuando nada impide el desarrollo de su propio ser o naturaleza específica, es decir, de su esencia. La esencia es la forma sustancial. En los seres humanos lo sustancial (desde el punto de vista de la forma, no de la materia) es su inteligencia, que les hace comprender la realidad y guiarse en ella y entre otros seres humanos.
- Al sumo bien en los humanos lo llamamos felicidad (*eudaimonía*). Consiste en el desarrollo de la inteligencia en sus dos facetas: teórica y práctica. La primera hace posible una felicidad más independiente pues no requiere de la vida en sociedad, como sí requiere la segunda. Esta segunda, la inteligencia práctica, recibe el nombre de prudencia (*phronesis*). La prudencia es la inteligencia en los asuntos prácticos y consiste en saber alcanzar el término medio (justo medio) entre el vicio por defecto y el vicio por exceso.

I. La prudencia (o virtud dianoética) es para las virtudes éticas lo que la buena puntería es para acertar en la diana. Sin ella solo se acierta de casualidad. Y, con ella o sin ella, solo hay una sola forma de acertar y múltiples de equivocarse.

II. Las virtudes éticas (o morales, según traducciones) no son ni pasiones ni facultades. La inteligencia sí es una facultad, pues está en nuestra naturaleza. Pero es que la inteligencia práctica no es una virtud moral en sí misma sino la condición para conseguir esta. Las virtudes éticas son hábitos o costumbres y forjan el carácter.

III. Para ser feliz, sea del modo que sea (por el conocimiento o por las virtudes morales o por las dos), es imprescindible no carecer de los bienes materiales indispensables para una vida digna y que las desgracias e infortunios no nos asolen. Evidentemente, el que busca el saber por encima de todo requiere aún menos bienes materiales, muy probablemente, que quien tiene que practicar virtudes como la generosidad, la valentía u otras para ser feliz.

IV. Quien escoge practicar fundamentalmente la inteligencia teórica está optando por la búsqueda de la sabiduría. Esta es la más divina de las formas de ser feliz por ser la más independiente. Quien escoge practicar la faceta práctica de la inteligencia elige las virtudes morales. Esta otra forma, la de las virtudes, nos lleva directamente a la cuestión de la naturaleza social del ser humano y a la cuestión de la *Política*.

En efecto, la excelencia solo es posible en el seno de la polis, donde los hombres ya tienen suficiente para sobrevivir y pueden empezar a decidir libremente sobre el género de vida que quieren vivir. De hecho no son los humanos los que fundan la polis, sino que no se es auténticamente humano si no se vive en la polis (el Estado es anterior al humano y no resultado de un pacto o contrato social). Este umbral, el de la buena vida, señala lo que Aristóteles entiende por política. En su obra *Política* indica el sentido en el cual la ciudad es superior a las familias y anterior en jerarquía. La prueba que presenta Aristóteles de ello es la distinción entre hombres y animales: los animales tienen voz, es decir, pueden comunicar los unos a los otros sus sentimientos de dolor y placer, pues además del alma vegetativa propia de las plantas poseen también un alma sensitiva o sensible. Pero solo los hombres tienen palabra (*logos*) para discurrir acerca de lo justo y de lo injusto, de lo bueno y de lo malo, de lo conveniente y lo inconveniente.



La justicia es ciega, es decir, imparcial. Salt Memorial, Lister Park, Bradford.

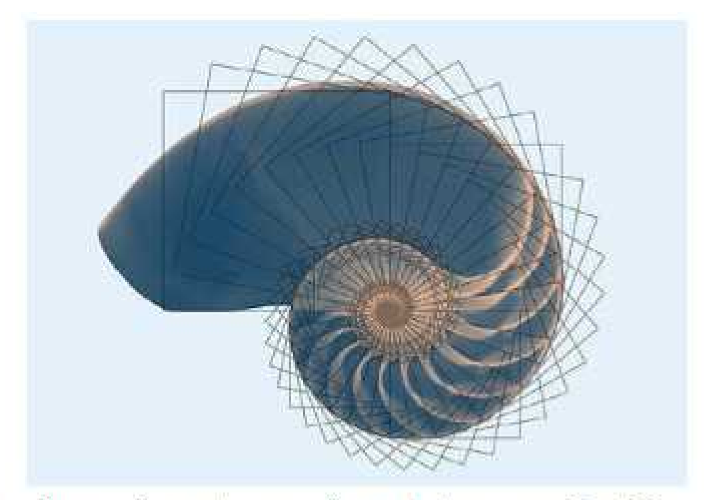
Una vez más aparecen tanto la importancia de la experiencia como la doctrina del término medio, esta vez aplicadas a la política. Aristóteles hizo un estudio de las leyes y constituciones de numerosas ciudades-Estado griegas con el fin de extraer lo esencial, la forma sustancial de lo político. En esta misma línea, el punto de partida consiste en afirmar que el orden político ha de ajustarse al carácter y condiciones históricas de los pueblos y estos solo se conocen por experiencia; una vez que la experiencia nos dice cuál es la forma que mejor se ajusta a un pueblo hay que evitar que esa forma no se corrompa, y la única manera de evitarlo es que exista un predominio de la clase media, es decir, del término medio político (la clase media es capaz de contener el populismo de las clases bajas y la desmedida ambición de las altas). Formas buenas o virtuosas serían la monarquía, la aristocracia y la democracia, las cuales, cuando son puestas al servicio del enriquecimiento de los gobernantes y se perjudica a la clase media, degeneran en la

tiranía, la oligarquía económico-política y el gobierno de los demagogos o charlatanes, respectivamente.

Evitar estas degeneraciones y fomentar la vida virtuosa de las personas es la tarea de la política, de modo que ética y política son, para Aristóteles, inseparables, en tanto que las une la virtud de la Justicia, entendida como mesura o justo medio. Algo que ya no se pondrá en duda por el pensamiento político hasta Maquiavelo:

> Uno podría preguntarse cómo decimos que los hombres han de hacerse justos practicando la justicia, y moderados practicando la moderación, puesto que si practican la justicia y la moderación son ya justos y moderados, del mismo modo que si practican la gramática y la música son gramáticos y músicos. Pero ni siquiera este es el caso de las artes. Pues es posible hacer algo gramatical, o por casualidad o por sugerencia de otro. Así pues, uno será gramático si hace algo gramatical o gramaticalmente, es decir, de acuerdo con los conocimientos gramaticales que posee. Además, no son semejantes el caso de las artes y el de las virtudes, pues las cosas producidas por las artes tienen su bien en sí mismas; basta, en efecto, que, una vez realizadas, tengan ciertas condiciones; en cambio, las acciones de acuerdo con las virtudes, no están hechas justa o sobriamente si ellas mismas son de cierta manera, sino si también el que las hace está en cierta disposición al hacerlas, es decir, en primer lugar, si sabe lo que hace; luego, si las elige, y las elige por ellas mismas; y, en tercer lugar, si las hace con firmeza e inquebrantablemente. Estas condiciones no cuentan para la posesión de las demás artes, excepto el conocimiento mismo; en cambio, para la de las virtudes el conocimiento tiene poco o ningún peso, mientras que las demás condiciones no lo tienen pequeño, sino total, ya que surgen, precisamente, de realizar muchas veces actos justos y moderados. Así las acciones se llaman justas y moderadas cuando son tales que el hombre justo y moderado las haría; y es justo y moderado no el que las hace, sino el que las hace como las hacen los justos y moderados. Se dice bien, pues, que realizando acciones justas y moderadas se hace uno justo y moderado, respectivamente; y sin hacerlas, nadie podría llegar a ser bueno. Pero la mayoría no ejerce estas cosas, sino que, refugiándose en la teoría, creen filosofar y poder, así, ser hombres virtuosos; se comportan como los enfermos que escuchan con atención a los médicos, pero no hacen nada de lo que les prescriben. Y, así como estos pacientes no sanarán del cuerpo con tal tratamiento, tampoco aquéllos sanarán el alma con tal filosofía.
>
> *Ética a Nicómaco*
> Aristóteles

Aristóteles define la belleza como armonía o debida proporción de las partes con el todo. Lo que también puede decirse de otra manera: la unidad en la diversidad. En sentido aristotélico las características de la belleza serían el orden, la proporción, la luminosidad y el ritmo. Todo lo bello es bueno y agradable pero no todo lo que resulta bueno es bello ni todo lo placentero es bello.



El número áureo, número de oro, número de la proporción divina, o número phi está relacionado con la sucesión de Fibonacci (1, 1, 2, 3, 5, 8, 13, 21...), la cual se encuentra presente en proporciones de todo tipo, desde proporciones en el arte, la naturaleza en general hasta estructuras arquitectónicas. Un ejemplo de rectángulo áureo en el arte es el alzado del Partenón griego, por tanto el numero áureo es representado por la letra griega φ (phi) en honor al escultor griego Fidias (imagen y explicación por cortesía de Roberta Conti).

Con respecto al quehacer artístico, Aristóteles considera que el buen artista es el que sabe imitar (no meramente copiar):

> Lo que Aristóteles tenía necesariamente que hacer era conciliar los puntos de vista de los sofistas sobre la poesía con los de Platón, haciendo que la verdad de la poesía no fuese opuesta a la verdad de la filosofía, lo que de paso repercutiría en la moralidad de la poesía. Y no tardó el Estagirita en descubrir la clave de tan importante planteamiento.
>
> La clave estaba en hacer hincapié en el hecho de que la verdad filosófica es universal y la verdad poética también, pues la poesía y en particular su forma más avanzada y excelsa —o sea, la tragedia— no nos muestra lo que hizo o dejó de hacer o padecer Alcibíades un día determinado, sino lo que un personaje hizo o padeció en consonancia con su carácter.
>
> La poesía, como la filosofía (y la ciencia) no se contentan con lo particular, sino que van derechas a los universales, y estos universales no están en la región celeste de las ideas platónicas, sino sobre la faz de la tierra, en el mundo sublunar, existen de verdad, son reales, aunque están integrados como rasgo común en los objetos particulares.
>
> El poeta no tiene por qué repetir lo que tal día dijo un personaje histórico. Basta con que reproduzca miméticamente lo que hizo o padeció necesaria o verosímilmente a juzgar por su carácter. El tema de la poesía son los universales de las acciones y pasiones humanas.
>
> «Reflexiones sobre la *Poética* de Aristóteles», en *Humanitas*
> A. López Eire

OBRAS

La clasificación de las obras de Aristóteles se hace en función del público al que van dirigidas. Por un lado encontramos las obras exotéricas, las que concibió para el gran público en forma de diálogos platónicos, cuya calidad es notable (fácil y agradable lectura), pero de las cuales apenas se conservan algunos fragmentos. Por otro lado, están las obras esotéricas (en un sentido literal, es decir, que fueron obras concebidas solo para los discípulos: no tienen nada que ver con el esoterismo) y que son apuntes recogidos de las lecciones del maestro. De ahí que sean áridas y con una ilación forzada entre unas partes y otras.

Si clasificamos estas últimas por materias tenemos lo siguiente:

- Obras sobre lógica y cuestiones relativas al lenguaje

Primeros analíticos
Analíticos posteriores
Categorías
Tópicos

- Obras sobre filosofía natural, transnatural (metafísica) y de protobiopsicología

Física
Metafísica
Sobre el cielo
Sobre el alma
Historia de los animales
Meteorológicos

- Obras sobre ética y filosofía política

Ética a Eudemo
Ética a Nicómaco
Política
Colección de las constituciones de 158 ciudades-Estado
Gran moral

- Estudios de estética y reflexión sobre arte y retórica

Retórica
Poética

Helenismo grecorromano

> Los términos «helenismo» y «helenístico» son derivados del verbo *hellenízein*, que significa 'hablar griego' o 'actuar como griego'. Fue la lengua la portadora de las ideas y los modos civilizadores de Grecia, que se diseminaron por toda la amplia zona atravesada por las tropas de Alejandro. Fundador de ciudades, el conquistador macedonio fue verdaderamente revolucionario al procurar la fusión de lo griego y lo bárbaro en una unidad civilizadora superior. Trató de superar las habituales barreras de raza y de tradiciones locales para hermanar a todas las gentes en una comunidad superior, con los ideales de la *paideia* helénica. La lengua común, *koiné diálektos*, como especie de *lingua franca*, sirvió a la expansión del espíritu griego, con su arte, su religión, su literatura, su filosofía.
>
> *La filosofía helenística: éticas y sistemas*
>
> Carlos García Gual y María Jesús Imaz

Por mucho que Platón y Aristóteles quisieron apuntalar el modelo de convivencia y de autosuficiencia de la ciudad-Estado mediante sus contribuciones teóricas a la filosofía política, la caída en desgracia de Atenas tras todo el periplo de las guerras del Peloponeso —y, peor aún, el proyecto expansionista imperial de un megalómano cuyas pasiones ni el mismísimo Aristóteles pudo domar— acabaron con la idea de que la plenitud de la vida humana solo puede alcanzarse en la pertenencia a una comunidad política nacional (o étnica, si se prefiere).

Bajo el influjo de lo conseguido por Alejandro Magno (356-323 a. C.) en su corta existencia, el griego *koiné* (una suerte de griego universal, cuyo equivalente en la actualidad sería el inglés *standard* con el que nos entendemos los no angloparlantes) fue lengua común para el entendimiento desde la península ibérica hasta los límites del río Indo. Aparece algo así como lo que en nuestros días llamamos espíritu cosmopolita e individualismo (propio de quien se siente ciudadano del mundo). Hubo una efectiva mezcla entre conquistadores y las capas superiores de los pueblos conquistados y una influencia mutua en costumbres, hábitos y estilos de vida, etc. Sin embargo, no se consiguió una estabilidad política duradera, sino que en ciudades como Atenas hubo continuos cambios de Gobiernos, modificación de las instituciones, giros en la política exterior, etc. Todo parece invitar a enrocarse en la individualidad, hacerse fuerte frente a un exterior grande e inquietante.

Imperio de Alejandro Magno según el Atlas de *La Geographie Ancienne, du moyen age, et moderne* (1832)

En este contexto aparecen formas de pensamiento especialmente enfocadas a orientar la vida, que guardan cierta semejanza con lo que hoy recibe el nombre de *coaching* por el tono y el estilo aunque, ciertamente, estas beben de otras fuentes —Sócrates (470-399 a. C.) y Antístenes (444-365 a. C.)— que hoy (exceptuando los escasos asesores filosóficos) parecen olvidadas para los *coaches* profesionales. Las tres formas de pensamiento que destacan y han dejado una huella histórica notable son el estoicismo y el hedonismo.

Los apartados en los que se desarrolla este capítulo son:

- La escuela estoica

- El hedonismo o epicureísmo

El principio fundamental de la conducta ética para un estoico es la *ataraxia* o imperturbabilidad, es decir, una disposición del ánimo gracias a la cual alcanzamos el equilibrio emocional mediante la disminución de la intensidad de nuestras pasiones y deseos, y mediante la fortaleza del alma frente a la adversidad. Tranquilidad espiritual, paz interior: estos son objetivos de los estoicos. El primer estoicismo, no obstante, habla más bien de apatía (indiferencia) que de ataraxia. Muchos autores no creen necesario distinguirlas. Sin embargo, se pueden señalar algunas diferencias. Así, la apatía en la Antigüedad es más típicamente estoica y la ataraxia se encuentra con más frecuencia en las propuestas de los filósofos epicúreos y escépticos que adoptan elementos estoicos como propios (en estoicos muy posteriores, tales como Quevedo o Spinoza, encontramos siempre más ataraxia que apatía). La ataraxia sería el estado anímico que nos permite alcanzar la felicidad. Se consigue mediante la disciplina del apetito para que este nos presente solo deseos moderados tras aprender a aceptar los males y a renunciar a los deseos cuando sean imposibles de cumplir. El matiz más importante que separa la ataraxia de la apatía es que la apatía promueve la felicidad como consecuencia de la eliminación de las pasiones y deseos (ser feliz porque nada me importa ni me molesta); por el contrario, la ataraxia lo hace mediante la creación de la fortaleza espiritual, fortaleza frente al dolor corporal y las circunstancias adversas (no importa tanto ser feliz como ser digno, es decir, merecérselo). Aunque en el fondo los dos estados anímicos llevan a las mismas consecuencias: indiferencia o imperturbabilidad ante todo. Epicuro, hedonista que incorpora elementos estoicos, compara el estado espiritual de la ataraxia con el total reposo del mar cuando ningún viento mueve su superficie. Finalmente, tanto un estado como el otro otorgan al sabio la libertad: libertad frente a las pasiones, afectos y apetitos, libertad ante la coacción de otras personas, libertad ante las cosas y circunstancias que se oponen a nuestros proyectos.

Como vemos, el enfoque que la filosofía tiene para los estoicos, como para las demás escuelas helenísticas y romanas, es eminentemente práctico (aunque fueron grandes lógicos y tenían una concepción de la naturaleza muy determinada) tal y como deja bien claro este texto de Séneca:

> No es la filosofía un arte para complacer al pueblo, ni ejercicio de ostentación. No consiste en palabras, sino en obras. No tiene por objeto pasar el día entretenido, ni restarle tedio a la vagancia. Forma y modela el alma, ordena la vida, rige nuestras acciones, indicándonos qué debemos hacer o qué evitar, se sienta al timón y dirige el curso en medio de los bandazos de la vida. Sin ella es imposible vivir con valor y seguridad. A cada hora que pasa ocurren múltiples accidentes que requieren un consejo que sólo ella puede dar.
>
> Alguien podrá decir: ¿De qué me sirve la filosofía, si existe algo como el destino? ¿Para qué, si es un dios el que gobierna, si todo está sometido al azar? Pues no podemos modificar lo que ya está fijado de antemano, ni hacer nada contra lo imprevisible; porque, o el dios se anticipó a mi decisión y determinó lo que habría de hacer, o la suerte cierra toda posibilidad de juego a mi libre decisión. En cualquiera de estos casos, o aunque todas esas hipótesis fueran ciertas, debemos acudir a la filosofía: sea que el destino nos tenga cogidos en una red de la que no podemos escapar, o que un dios, árbitro del universo lo haya decidido todo, o que el azar empuje y agite sin orden los asuntos humanos, la filosofía está ahí para protegernos. Nos dirá que obedezcamos al dios de buen grado, que resistamos duramente a la fortuna. Te enseñará cómo seguir al dios, cómo sobrellevar al destino.
>
> *Cartas a Lucilio*
> Séneca



Marco Aurelio y la familia imperial realizan un sacrificio. Museos Capitolinos (Roma).



Séneca. Colección de antigüedades de Berlín.

Los estoicos antiguos tenían un gran dilema: al asociarse con otras personas se corre el riesgo de perder la tranquilidad, pero, si no nos asociamos con otras personas, no podemos cumplir con el deber de la ciudadanía activa; ahora bien, como la ciudadanía activa debe regir todos los actos del sujeto estoico, es imposible seleccionar con qué tipo de persona nos relacionamos en cada oportunidad o momento de la vida. Siempre habrá gente que conseguirá hacernos perder los nervios, dicho de un modo sencillo. En efecto, como es imposible seleccionar las personas con las que nos cruzamos en el día a día, deberíamos tener un máximo de cuidado en la selección de los amigos, desde una perspectiva estoica. Es importante que nuestros amigos compartan nuestros valores y que tengan una visión positiva ante la vida. Los vicios se comparten muy rápidamente. Al relacionarnos como amigos con personas que no tienen valores parecidos a los nuestros es posible que nos despierten deseos que no están de acuerdo con nuestra búsqueda de la tranquilidad. Las personas que tienen una visión pesimista de la vida suelen

quejarse muy a menudo intentando que los amigos les confirmen su miseria. En este caso será difícil aplicar el lema estoico de no preocuparse por lo que no se puede controlar. Estos dos consejos también se pueden aplicar a la participación en eventos y reuniones. Epicteto recomendaba reducir la participación en banquetes de personas sin amor por el conocimiento, ya que en estas ocasiones solo se habla de gladiadores. Para los estoicos uno debe tener presente siempre que a veces somos insoportables para otros. Marco Aurelio recomienda recordar en estas ocasiones que nosotros también desagradamos a algunas personas, pero la sociedad —como vio Platón— necesita todo tipo de personas, así que, aunque personalmente es difícil soportarlos, vale la pena tratarlos con cortesía, ya que estas personas también son parte de la comunidad. Un estoico no le va a faltar el respeto a nadie (por el simple hecho de que no vale la pena desperdiciar energía en actos o pensamientos negativos):

> Al despuntar la aurora, hazte estas consideraciones previas: me encontraré con un indiscreto, un ingrato, un insolente, un mentiroso, un envidioso, un insociable. Todo eso les acontece por ignorancia de los bienes y de los males. Pero yo, que he observado que la naturaleza del bien es lo bello, y que la del mal es lo vergonzoso, y que la naturaleza del pecador mismo es pariente de la mía, porque participa, no de la misma sangre o de la misma semilla, sino de la inteligencia y de una porción de la divinidad, no puedo recibir daño de ninguno de ellos, pues ninguno me cubrirá de vergüenza; ni puedo enfadarme con mi pariente ni odiarle. Pues hemos nacido para colaborar, al igual que los pies, las manos, los párpados, las hileras de dientes, superiores e inferiores. Obrar, pues, como adversarios los unos de los otros es contrario a la naturaleza. Y es actuar como adversario el hecho de manifestar indignación y repulsa.
>
> *Meditaciones*
> Marco Aurelio



Hedoné significa 'placer' en griego y la tesis de que en él se halla la clave de una vida feliz fue defendida antes y mejor que nadie por Epicuro (341-270 a. C.), a quien se debe el otro nombre de esta escuela. Epicuro guarda semejanzas con el estoicismo en algunos aspectos —como se ha señalado anteriormente—, pero en lo esencial presenta grandes diferencias. Si bien su filosofía es individualista, como la de los estoicos, su individualismo no es cosmopolita y abierto, sino que encuentra el sitio de su recreo en el retiro. Un retiro que no ha de ser silencioso, individual ni eremita, sino al que se conduce, si les place, a aquellos familiares y amigos con los que es placentero pasar el tiempo. Epicuro puso en práctica su filosofía de vida en lo que se denominó Jardín. Coincide con Aristóteles en que la prudencia da en la diana de lo que necesitamos para la felicidad pero el centro de la diana ya no es la virtud, sino el placer. Un placer dirigido por la prudencia ha de ser, forzosamente, un placer moderado. Además, el concepto de placer en Epicuro es amplio y comprende los placeres intelectuales (en su época: la lectura, la buena conversación, etc.). Estos placeres son altamente recomendados, pues pueden ser practicados durante prácticamente toda la vida, a diferencia de los placeres físicos o sensuales. Dentro de estos últimos debe huirse de aquellos que son artificiales o artificiosos, es decir, de los producidos por sustancias o actividades no requeridas por nuestro cuerpo o aquellos proporcionados por el ejercicio del poder y el disfrute efímero de la fama. Los primeros (sensuales artificiales) van contra la aponía (ausencia de dolor) en el medio y largo plazo y los segundos (sensuales artificiosos), contra la ataraxia o imperturbabilidad.

> Como el placer es el bien primero y connatural, precisamente por ello no elegimos todos los placeres, sino que hay ocasiones en que soslayamos muchos, cuando de ellos se sigue para nosotros una molestia mayor. También muchos dolores estimamos preferibles a los placeres cuando, tras largo tiempo de sufrirlos, nos acompaña mayor placer. Ciertamente todo placer es un bien por su conformidad con la naturaleza y, sin embargo, no todo placer es elegible; así como también todo dolor es un mal, pero no todo dolor siempre ha de evitarse. Conviene juzgar todas estas cosas con el cálculo y la consideración de lo útil y de lo inconveniente, porque en algunas circunstancias nos servimos del bien como de un mal y, viceversa, del mal como de un bien.

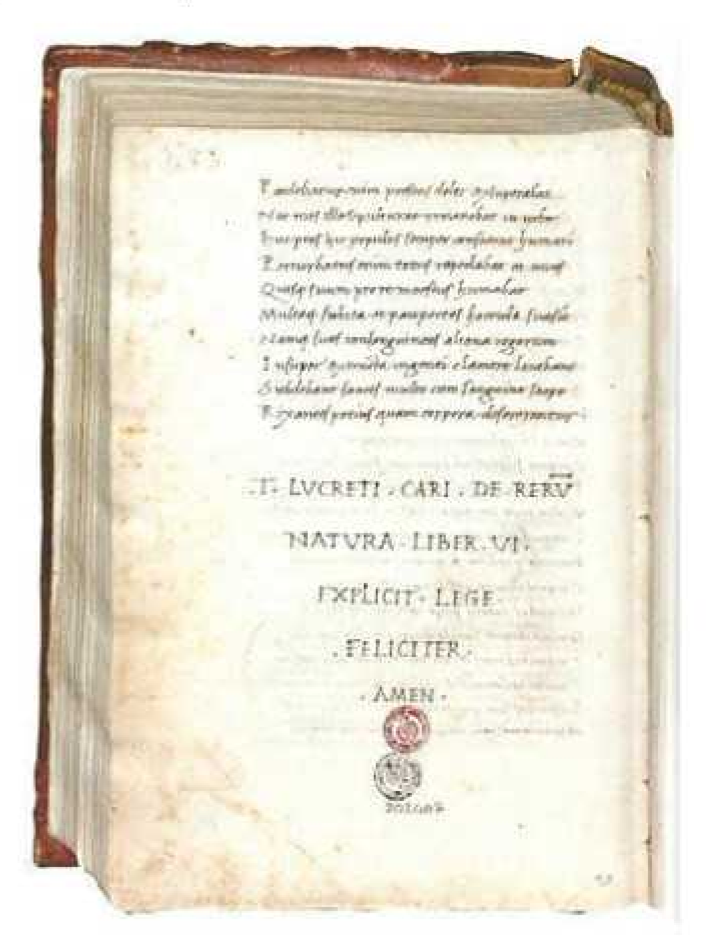
Carta a Meneceo

Epicuro

Para Epicuro es preferible la ausencia de dolor —cuando este es innecesario— a sufrir dolor si no es por un bien que merezca la pena (dolor de parto, dolor de el esfuerzo en el deporte, etc.). Esto es obvio. Pero hay quienes prefieren gozar de un placer muy intenso pero corto y pagar el alto precio por ello de un dolor intenso y prolongado (en nuestros tiempos, los drogadictos). Que esto no valga la pena no es tan evidente para muchas personas. Para los hedonistas, son preferibles los placeres duraderos —que suelen ser intelectuales— a los pasajeros. La combinación entre ambos en la vida la hace más agradable. Pero aquellos pueden disfrutarse más tiempo y a todas las edades (las artes), mientras que estos últimos no siempre pueden ser disfrutados (festines, sexo, embriaguez alcohólica, etc.) Los primeros no dañan la salud si no se descuida el ejercicio físico. Los segundos, cuando son excesivos, sí.

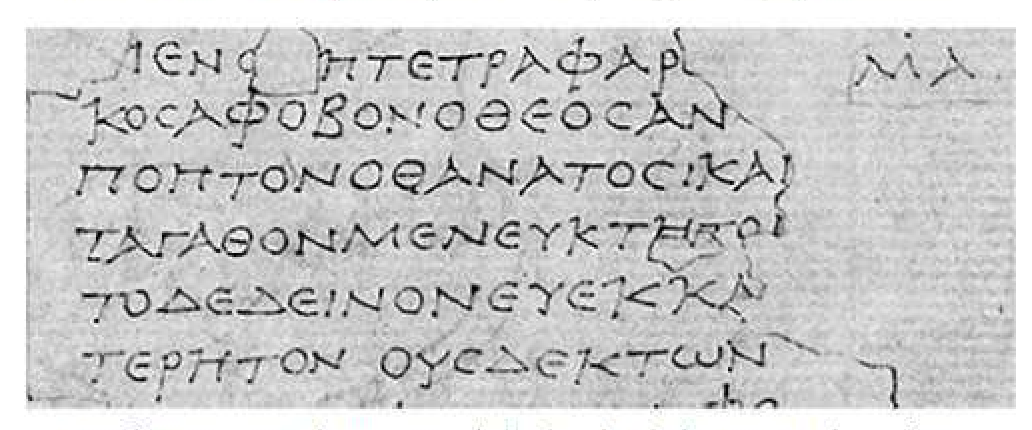
La filosofía natural que hay detrás de estas propuestas epicúreas es una particular interpretación del pensamiento atomista de los filósofos presocráticos Leucipo y Demócrito. Esta interpretación fue el objeto de la tesis doctoral de Karl Marx (1818-1883), quien defendió la existencia de un fuerte vínculo entre la filosofía posterior a Aristóteles (helenística y romana) y la filosofía griega clásica anterior. Epicuro no fue un mal imitador de Demócrito, sino que llegó, desde el atomismo, a consecuencias diametralmente opuestas; Marx puso el énfasis en la afirmación de que mientras Demócrito reducía el mundo sensible a una apariencia subjetiva, Epicuro hacía de él un fenómeno objetivo. Para Demócrito cómo funcionan los átomos en el vacío no dejaba de ser una incógnita más que un gran descubrimiento y, por eso, lo que los sentidos nos ofrecen —al no darnos ninguna pista del movimiento y estructura de los átomos, sobre lo cual solo cabe la especulación— son apariencias que nada tienen que ver con la verdad. En cambio,

Epicuro era optimista: lo que nos ofrecen los sentidos es apariencia, ciertamente, pero apariencia verdadera en tanto que fenómeno. Es decir, los sentidos son fuente de verdad en el sentido de que no engañan porque no dicen nada; solo puede engañar (transmitir falsedad) lo que es proposición, algo que se presenta en formato lingüístico. Cicerón podía criticar a Epicuro diciendo que para este el Sol tenía dos pies de diámetro mientras que para Demócrito, al conocer geometría y sospechar sobre la relación entre apariencia y realidad, el Sol era mucho más grande de lo que parece a nuestros ojos. Pero, en cierto sentido, para Epicuro lo relevante era que para nuestra vida práctica (al margen de la actividad contemplativa) el Sol es así, como se nos aparece cada día.



De rerum natura, de Lucrecio

No obstante, un problema permanece. Aceptar el atomismo es aceptar el determinismo. Obviamente, un filósofo moral como Epicuro, que hacía gala de elegir libremente su estilo de vida, no podía defender la ausencia de libertad en las decisiones humanas. Sin embargo, habrá que esperar a un autor latino, Lucrecio (99-55 a. C.), para encontrar un intento por conciliar el atomismo de Demócrito con la defensa de la libertad. Este intento se conoce como teoría del *clinamen* ('inclinación' en latín) y fue expuesto en una hermosa obra escrita en forma de poema: *De rerum natura*. El movimiento de los átomos presenta desviaciones infinitesimales que se acumulan en la férrea e implacable cadena de las determinaciones. Esto haría, para Lucrecio, posible la espontaneidad de la voluntad en las decisiones humanas y la voluntad de los animales para impulsar su cuerpo según sus propios motivos.



Tetrafármaco. Parte de un papiro de la obra de Filodemo contra los sofistas, del siglo primero después de Cristo.

Finalmente, debe subrayarse aquello que —de todo lo que nos ha legado el epicureísmo— tiene carácter de filosofía perenne: el tetrafármaco. Se trata de cuatro *recetas* para vencer los miedos que nos impiden ser felices:

- No temas a los dioses, pues nuestros asuntos no son los suyos.
- No temas a la muerte, cuando ella es tú no eres y cuando tú eres ella no es.
- Lo agradable es fácil de alcanzar pues las personas sabias se conforman con placeres sencillos.

- Lo doloroso es fácil de soportar si se hace lo posible por evitar los excesos —que engendran los mayores dolores— y nos acostumbramos a convivir con las molestias permanentes propias del envejecimiento.

Filosofía cristiana y cristianos que filosofan

Antes de comenzar a exponer el pensamiento medieval, vale la pena leer estos dos fragmentos bíblicos; en el primero de ellos, del Evangelio de san Juan, se ve en qué se fundamenta teóricamente la fusión de la Filosofía griega con la mentalidad judeo-cristiana (esta última reinterpretó el *Logos* griego en clave de *Verbo divino* encarnado); en el segundo se muestra la astucia con la que san Pablo fue capaz de «hacer hueco» al cristianismo en el Areópago de Atenas, el centro mismo de lo que quedaba del esplendor intelectual de Grecia (ambos están extraídos de la versión directa de las lenguas originales de la Biblioteca de Autores Cristianos, elaborada por E. Nácar y A. Colunga).

El Evangelio de san Juan es el único de los cuatro que no es sinóptico, su estilo no es directo y vívido (frente a Mateo, Marcos y Lucas) y no nos va descubriendo quién es Jesús según transcurre el relato sino que es abstracto, sistemático. Es decir, tiene «aire filosófico» y comienza con la esencia misma de lo que es Jesús para luego ver cómo eso se va haciendo concreto en un momento histórico determinado. Este Evangelio facilitó enormemente, pues, la fusión entre filosofía y cristianismo. Así comienza:



San Juan Evangelista según la ilustración de la obra *Labirinto de Mil Corações Mudos*.

Al principio era el *Logos*,

Y el *Logos* estaba en Dios,

Y el *Logos* era Dios.

Él estaba en principio en Dios.

Todas las cosas fueron hechas por Él,

Y sin Él no se hizo nada de cuanto ha sido hecho.

En Él estaba la vida,

Y la vida era la luz de los hombres.

La luz luce en las tinieblas,

Pero las tinieblas no la acogieron.

Evangelio de san Juan, 1:1-5

Mientras Pablo los esperaba en Atenas (a Silas y a Timoteo), se consumía su espíritu viendo la ciudad llena de ídolos. Disputaba en la sinagoga con los judíos y los prosélitos, y cada día en el ágora con los que le salían al paso. Ciertos filósofos, tanto epicúreos como estoicos, conferenciaban con él, y unos decían: ¿Qué es lo que propala este charlatán? Otros contestaban: Parece ser predicador de divinidades extranjeras porque anunciaba a Jesús y la resurrección. Y tomándole, le llevaron al Areópago, diciendo: ¿Podemos saber qué nueva doctrina es esta que enseñas? Pues eso es muy extraño a nuestros oídos; queremos saber qué quieres decir con esas cosas. Todos los atenienses y los forasteros allí domiciliados no se ocupan en otra cosa que en decir y oír la última novedad.

Puesto en pie Pablo en medio del Areópago, dijo: «Atenienses, veo que sois sobremanera religiosos; porque, al pasar y contemplar los objetos de vuestro culto, he hallado un altar en cual está escrito: "Al Dios desconocido". Pues ese que sin conocerle veneráis es el que yo os anuncio. El Dios que hizo el mundo y todas las cosas que hay en él, ese, siendo Señor del cielo y de la tierra, no habita en templos hechos por mano del hombre, ni por manos humanas es servido, como si necesitase de algo, siendo Él mismo quien da a todos la vida, el aliento y todas las cosas. Él hizo de uno todo el linaje humano para poblar toda la faz de la tierra. Él fijó las estaciones y los confines de las tierras por ellos habitables, para que busquen a Dios y siquiera a tientas le hallen, que no está lejos de cada uno de nosotros, porque en Él vivimos y nos movemos y existimos, como algunos de vuestros poetas han dicho:

"Porque somos linaje suyo".

Siendo, pues, linaje de Dios, no debemos pensar que la divinidad es semejante al oro, o a la plata, o a la piedra, obra del arte y del pensamiento humano».

Hechos de los apóstoles, 17:16-28



San Pablo predicando en el Areópago (Museo Nacional de Arte de Cataluña)

Pues bien, a partir de este punto de partida remoto, se van a perfilar distintas líneas de pensamiento en función de cómo se comprende la relación entre la fe y el ejercicio de la razón. Los apartados que trataremos en el presente capítulo son los siguientes:

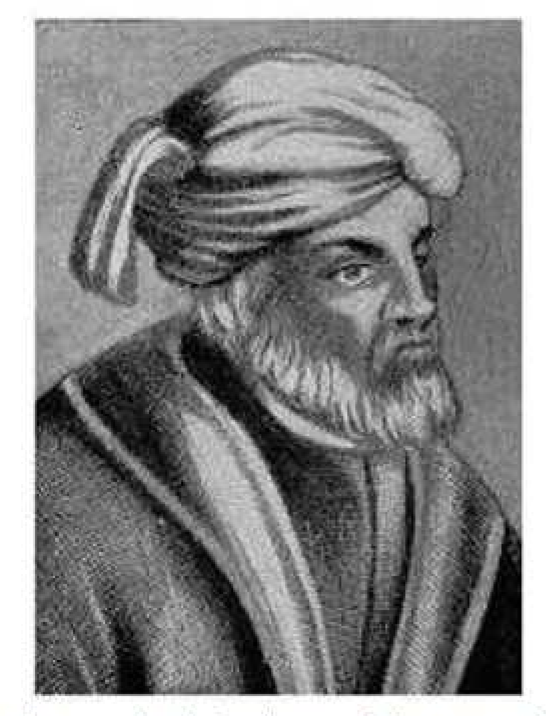
- El desprecio por la filosofía
- Acercamiento del mundo cristiano a la filosofía: los padres de la Iglesia
- San Agustín de Hipona o el Platón cristiano
- El Islam medieval y la filosofía. La marca hispánica
- Santo Tomás de Aquino o el Aristóteles cristiano y la crítica de Duns Scoto
- Guillermo de Ockham en la antesala de la mentalidad científica

EL DESPRECIO POR LA FILOSOFÍA

La corriente irracionalista —a la que pertenecieron Taciano e Ireneo en el siglo II, Tertuliano en el siglo III, Arnobio en el siglo IV y Dionisio en el V— sigue una línea de interpretación (abierta también por san Pablo en una de sus epístolas a los de Corinto) de la relación entre fe cristiana y racionalidad que es muy distinta de ese espíritu de concordia con el que Pablo pareció dirigirse a los filósofos del Areópago, según cuentan los *Hechos de los apóstoles* en la cita de más arriba.

Taciano, en su *Discurso a los griegos* defiende que lo válido de lo que han dicho los griegos ha sido robado de la Biblia judía y lo que no es válido debe ser rechazado sin molestarse en discutirlo puesto que no se debe caer en esa ridiculez propia de filósofos que es el contradecirse constantemente. Ireneo, por su parte, en su *Exposición y refutación del falso conocimiento*, sostiene que las cuestiones humanas nos son tan desconocidas como las de la naturaleza de modo que el acercamiento a la filosofía es un desgaste evitable, siendo más sabio aproximarse a una doctrina que salva, sin molestarse en explicar lo inexplicable.

Tertuliano califica a los filósofos de patriarcas de herejes. La resurrección de Cristo es verdadera porque es imposible y es digna de ser creída porque es absurda. Esta es la tesis:



Tertuliano, padre de la Iglesia y célebre irracionalista

> Crucifixus est dei filius; non pudet, quia pudendum est. Et mortuus est dei filius; credibile est, quia ineptum est. Et sepultus resurrexit; certum est, quia impossibile.
>
> [El Hijo de Dios fue crucificado; lo cual no produce vergüenza alguna, dado que es vergonzoso. Y murió el Hijo de Dios; lo cual es creíble, porque es necio. Y sepultado resucitó; cosa que, puesto que es imposible, es cierta].
>
> Tertuliano, *De carne Christi*

Arnobio consideró que nuestro conocimiento es más inseguro que el de los animales, al ser más falible. En su alegato *Contra los gentiles* se constata cómo su escepticismo filosófico lo llevó al dogmatismo religioso. Finalmente, Dionisio propuso que Dios no es ser, sino que está más allá: no tiene nombre, no es numerable, escapa enteramente a cualquier dispositivo racional que permita comprenderlo.

ACERCAMIENTO DEL MUNDO CRISTIANO A LA FILOSOFÍA: LOS PADRES DE LA IGLESIA

La Patrística es el conjunto de obras de una serie de individuos que cumplen unas características comunes que les ha hecho merecedores del nombre de Padres de la Iglesia:

> El concepto de Padre-Maestro ha sido definido restrictivamente por la Iglesia. Así se referiría sólo a los autores en los que recayeran estas características: 1. *Doctrina orthodoxa*, que no se refiere a una inmunidad de errores, pero sí a una comunidad doctrinal con la Iglesia. 2. *Sanctitas vitae*, que nombra la veneración que en su tiempo se le tuvo a tal autor. 3. *Approbatio Ecclesiae*, aunque no precise ser expresa. 4. *Antiquitas*, en el sentido de antigüedad eclesial. Según estas notas el concepto de padre de la Iglesia queda como el de maestro de la Fe, que por su antigüedad se sabe que afirmaba lo que era universalmente creído originariamente.
>
> *La cultura cristiana y san Agustín*
> J. A. García-Junceda

Los padres de la Iglesia son:

- Dentro de la patrística griega encontramos a Clemente de Alejandría y a Orígenes (ambos del siglo III), quienes, a partir de conceptos de la filosofía griega, especialmente de la filosofía platónica, acuñaron conceptos cristianos.
- Pertenecen a la patrística latina del siglo IV Ambrosio, Mario Victorino y Agustín de Hipona (en cuyo pensamiento nos extenderemos después). Con un cariz menos filosófico y más didáctico, bebieron de fuentes como Cicerón, Quintiliano o Séneca.
- Otros padres de la Iglesia posteriores son Atanasio, Basilio el Grande, Gregorio Nacianceno y Gregorio de Nisa (quienes escribieron en griego), por un lado, y Boecio, Casiodoro, Isidoro de Sevilla y Beda el Venerable, por otro.

Boecio (480-525) merece una mención especial. Educado en el neoplatonismo durante su estancia en Alejandría, fue nombrado cónsul en 510 lo que le dio acceso al Senado de Roma. En el 522 fue nombrado maestro de honor y vio ser nombrados cónsules a sus hijos (como lo fueron él y su padre), pero poco después cayó en desgracia y fue encarcelado y condenado a muerte por haberse visto involucrado en la propia acusación de la que pretendió defender al senador Albino, acusado de traición en favor del emperador de Bizancio. Esta desgraciada circunstancia le impidió realizar su proyecto de traducción al latín de los textos conservados atribuidos en aquel siglo a Platón y Aristóteles (de este solo acabó la traducción de las *Categorías* y de *Sobre la interpretación*), pero nos ha dejado un legado filosófico sin igual: *De la consolación de la filosofía*, redactada en la prisión de Pavía. Tras la Biblia, es muy probable que esta haya sido la obra más leída del Medievo. Allí Boecio expuso que la filosofía es el amor, el deseo y una cierta amistad por la sabiduría, una sabiduría propia del alma inteligente y de la que nadie carece por completo. Entiende la sabiduría de un modo neoplatónico (como un ascenso) y agustiniano (como una búsqueda interior).



La Filosofía se le aparece a Boecio. Cromolitografía en base a una imagen pictórica del siglo XV (Francia).

También debe destacarse la figura favorable a la filosofía de san Jerónimo, cuya traducción de la Biblia del griego al latín (conocida como *Vulgata*) le ha hecho inmortal. No obstante, desde un punto de vista filosófico y teológico quizá es más interesante la discrepancia con san Agustín a raíz de la interpretación de la polémica entre san Pablo y san Pedro en relación al papel de la ley mosaica del Antiguo Testamento en los cristianos; según comenta Pauline Renoux-Caron:

> Como sabemos, lo que está en juego en la Epístola de San Pablo a los Gálatas es la relación y la articulación entre la antigua Ley judaica y la nueva Ley evangélica, tema en el que ahonda San Pablo dirigiéndose a la comunidad de los Gálatas que estaba a punto de volver a la esclavitud de la Ley vieja. Si todavía se tolera la observancia de las leyes judaicas entre los judío-cristianos, en cambio los gentiles conversos no tienen por qué observarla. En efecto, el hecho de judaizar, para los gentiles, es en sí una negación de la verdad del Evangelio, que precisamente se manifiesta en la libertad de los gentiles respecto de la Ley judía. El incidente de Antioquía, que se recuerda en el segundo capítulo de la Epístola a los Gálatas, plantea este problema a través de la pequeña contienda que tuvieron San Pablo y San Pedro. El «Apóstol de los judíos», San Pedro, había venido de Jerusalén para visitar la comunidad cristiana de Antioquía de Pisidia que se caracterizaba entonces por la convivencia entre judíos y gentiles. En el conflicto de Antioquía, Pablo responsabiliza personalmente a Pedro por su abandono de la mesa común a raíz de la llegada de algunos hermanos de Jerusalén, de estricta observancia. Esta disimulación de Pedro, quien, por puro miedo a los judíos conversos, abandona la mesa común que antes compartía con los gentiles, esta disimulación, pues, no podía sino comprometer los derechos de aquellos cristianos que no provenían del pueblo de Israel sino de las «naciones». De ahí la referencia de la epístola a las críticas que recibió Pedro por parte de Pablo [...] Sin ahondar en un tema que ya cuenta con varios estudios, podemos distinguir dos líneas interpretativas: por una parte, aparece —con Tertuliano, Orígenes, Dídimo, Apolinar de Laodicea y San Jerónimo— la tradición de los que privilegian la figura de San Pedro, tratando de disculpar a San Pablo; y hay, por otra parte —con Marius Victorinus, el Pseudo-Ambrosio (el Ambrosiaster) y San Agustín— la corriente de los que dan la razón a San Pablo. Sea lo que sea, sabemos que este desacuerdo entre los dos apóstoles en torno a la comunidad de mesa entre judíos y gentiles planteaba un difícil dilema: o bien se llegaba a reconocer que Pedro, el pastor de la Iglesia, en algún momento había errado o bien se había de falsear en alguna manera las Escrituras, interpretando de modo diferente la «disimulación» mencionada por el mismísimo San Pablo, y se dejaba entender, en este caso, que también las Escrituras podían errar.
>
> «Resonancias hispánicas de las discrepancias entre san Agustín y san Jerónimo...»
> En *Criticón*

Cuando Agustín aparece hacía seiscientos años de la muerte de Aristóteles y aún restaban ochocientos para que apareciera el otro gran gigante de la filosofía medieval: Tomás de Aquino. Nació en el 354 en la pequeña ciudad de Tagaste en una provincia romana-africana (ahora Argelia). Su educación estuvo marcada por santa Mónica, su madre, cristiana, y por la influencia de una sociedad pagana decadente entregada a un hedonismo malentendido. En efecto, el modelo patriarcal estaba en crisis y la familia patriarcal romana en decadencia se estaba mezclando con otras estructuras sociales y familiares (clanes), costumbres y leyes importadas por los pueblos invasores, rápidamente convertidos al cristianismo. La contradicción entre los deseos juveniles de Agustín y el sentimiento de culpa que la autoridad materna le hacía padecer empezó a resolverse gracias a la filosofía estoica de Cicerón, a quien había estudiado en lo que aún era la Academia fundada por Platón siglos atrás. En esos siglos continuaban activas las escuelas griegas: Academia, Liceo, estoicos, epicúreos, escépticos, donde destacaban autores paganos dentro de ellas tales como Séneca y Marco Aurelio en el estoicismo, Filón y Plotino en el neoplatonismo. Convivían estas escuelas con movimientos provenientes de Oriente como el gnosticismo, mezcla de ideas filosóficas y creencias místicas y religiosas. Esta mezcla dio lugar a unas actitudes intelectuales de sincretismo y eclecticismo (seleccionar tesis de diferentes corrientes culturales sin o con algún criterio, respectivamente) y a una obsesión por la salvación personal.



San Agustín y san Gregorio. Retablo conservado en la *Alte Pinakothek* de Munich.

Sin embargo, cayó en el maniqueísmo, una especie de secta de origen persa que defendía un dualismo según el cual el mundo es el producto del conflicto entre la luz y la oscuridad, el bien y el mal, y que entendía ambos como una especie de sustancias reales. La Iglesia había tachado de herejes a quienes suscribieran estos planteamientos, pues el mal, para el cristianismo, es la ausencia del bien y Dios es uno y verdadero, es decir, solo bueno. Pero no fue la Iglesia quien le apartó de esta secta, sino la ciencia de su época: los últimos descubrimientos astronómicos no encajaban con la visión mitológica de los maniqueos. Sus andanzas con estos le llevaron finalmente a Milán, donde le ofrecieron el puesto de profesor de retórica. Milán era ahora la capital administrativa del Imperio romano (ya no lo era Roma), un Imperio en pleno proceso de división (oriental y occidental). La figura más relevante de Milán no era ni siquiera el emperador, sino el obispo Ambrosio (hoy santo, sepultado en la catedral de aquella ciudad). Pronto los sermones de Ambrosio le atrajeron y Agustín consideró —frente a los irracionalistas

cristianos, opuestos a cualquier filosofía y cuyo lema era el «Creo porque es absurdo» de Tertuliano— que la religión cristiana sí era compatible con el ejercicio de la inteligencia y la razón. Su conversión, no obstante, no fue inmediata.



Mosaico que representa a san Ambrosio en la iglesia que lleva su nombre (Milán)

Para Agustín, el problema fundamental era el del mal en el mundo. Fue entonces cuando descubrió los escritos de Plotino, quien vivió en el tercer siglo después de Cristo. Plotino reinterpretó de un modo peculiar la filosofía de Platón. La filosofía plotiniana mezclaba a los pitagóricos, a Aristóteles y a los estoicos con un cierto enfoque místico. Todo lo que existe emana de *lo uno*. El mal no existe por sí mismo, sino que es la degradación de lo uno según baja *niveles* en la realidad, al contaminarse con la materia. El mal es alejamiento del bien y no existe por sí mismo. También leyó las *Epístolas* de san Pablo (esto es fundamental para comprender la crítica que Nietzsche hace en el *Anticristo* al agustinismo y al protestantismo). Finalmente él y su hijo Adeodato ('a Dios dado') se hicieron bautizar por san Ambrosio, padre de la Iglesia, en Milán. En los últimos años de su vida, en la que llegó a ser obispo de Hipona, el Imperio romano se colapsó. Los vándalos invadieron las provincias del norte de África. No vivió para ver la expulsión de los obispos católicos, pues murió en el 430. Su cadáver después de ser trasladado a Cerdeña (donde estaría hasta la invasión sarracena) fue llevado hasta la ciudad italiana de Pavía, donde hoy descansa.

San Agustín fue un gran explorador de la subjetividad, de la interioridad. Como muestra, leamos este magnífico pasaje de sus *Confesiones* donde explora la cuestión de la memoria:

> Y llego a los campos y extensos recintos de la memoria, donde están los tesoros de innumerables imágenes tomadas de cualesquiera clases de cosas sentidas. Allí se oculta también todo cuanto pensamos, aumentando, disminuyendo o variando de cualquier modo las cosas que el sentido haya alcanzado, y todo lo demás que le fuere encomendado y allí depositado y que el olvido aún no ha absorbido y sepultado. Cuando estoy allí, solicito que se me haga presente cuanto quiero. Y algunas cosas se presentan al instante. Pero otras hay que buscarlas con más tiempo y son extraídas como de ciertas cavidades más recónditas. Algunas irrumpen en tropel y, cuando se desea y se busca otra cosa, se ponen en medio como si dijeran: «¿Somos, tal vez, nosotras?». Pero yo con la mano de mi corazón las retiro de la faz de mi recuerdo, hasta que se aclare lo que quiero y salte a la vista de su escondite. Otras cosas se presentan con facilidad y por el orden inalterado en que se piden, y las que van primero ceden su lugar a las que les siguen, y, cediéndolo, se depositan para salir cuando de nuevo lo desee. Y todo esto ocurre cuando narro algo de memoria.
>
> Allí se conservan distintas y por sus géneros todas las cosas que entraron cada una por su propio acceso, como la luz, los colores todos y las figuras de los cuerpos, por los ojos; por los oídos, todo tipo de sonidos, y todos los

olores, por la entrada de la nariz, y todos los sabores, por la puerta de la boca, y por el sentido del taco, lo duro y lo blando, lo caliente y lo frío, lo suave y lo áspero, lo pesado y lo ligero, bien sea exterior o interior al cuerpo. Todas estas cosas las recibe, para recordarlas, cuando fuere necesario y para revisarlas, el gran receptáculo de la memoria y no sé qué secretas e inefables concavidades suyas. Todas estas cosas entran en ella, cada una por su propia puerta, y allí se depositan. Y no entran las cosas mismas, sino que las imágenes de las cosas percibidas por los sentidos están allí a mano para el pensamiento de quien las recuerda. Pero ¿quién podrá decir cómo se hicieron, aunque parezca evidente con qué sentidos se captaron y se guardaron en el interior? Pues aún cuando estoy en la oscuridad y en silencio, en mi memoria evoco, si lo deseo, los colores, y distingo entre el blanco y el negro y entre los demás que yo quiera y no irrumpen los sonidos ni perturban lo que, captado por los ojos, considero, pese a que aquéllos estén también allí y permanezcan latentes, como retirados aparte. Porque también a ellos los llamo, si lo deseo, y al instante se me presentan, y aún cesando la lengua y callada la garganta, canto lo que quiero, sin que se interpongan las imágenes de los colores que, pese a todo, están allí, ni interrumpan mientras se revisa el otro tesoro que entró por los oídos. De igual modo, recuerdo, según yo quiera, las demás cosas introducidas y acumuladas por los demás sentidos, y puedo distinguir, sin oler nada, el aroma de los lirios del de las violetas y, sin degustar ni tocar nada, sino sólo recordando, prefiero la miel al jarabe, lo suave a lo áspero.

Todo esto lo hago yo dentro de mí, en el inmenso recinto de la memoria. Allí están disponibles el cielo, la tierra y el mar con todo lo que en ellos pude percibir con mis sentidos, excepto las cosas que he olvidado. Allí también me encuentro conmigo mismo y me acuerdo de mí y qué hice, cuándo y dónde, y de qué modo estaba afectado cuando lo hice. Allí están todas las cosas que, experimentadas o creídas, las mantengo en el recuerdo. De este fondo abundante provienen también las imágenes, tan diversas entre sí, experimentadas o creídas a partir de éstas, y que yo mismo enlazo con las pasadas, y a partir de ellas, también ve con antelación las acciones futuras y los acontecimientos y expectativas. Y todo esto lo considero de nuevo como si estuviera presente, «Haré esto o aquello», me digo para mí en la enorme cavidad misma de mi alma, llena de imágenes de tantas y tan grandes cosas y se sigue esto o lo otro. «¡Oh, si ocurriera esto o aquello!», «¡Dios no quiera esto o aquello!», me digo todo esto para mí y, al decirlo, se me ofrecen al punto disponibles las imágenes de cuanto digo, a partir de ese mismo tesoro de mi memoria, y nada en absoluto podría decir de todo ello si me faltaran.

Confesiones, libro X, capítulo VII

La teoría del conocimiento de san Agustín recoge la influencia neoplatónica y distingue tres grados o niveles: el conocimiento sensible o imperfecto, por el cual el alma queda impresionada a través de los sentidos por los objetos; el conocimiento racional, el cual produce juicios comparativos con respecto a los modelos ideales (platonismo), los cuales Agustín ya no sitúa en un mundo inteligible o mundo de las ideas, sino en la propia mente divina; finalmente, el conocimiento contemplativo: superada la comparación establecida por la razón —la cual proporciona una conocimiento *borroso* de las ideas—, puede darse el conocimiento de verdades objetivas. Esta última fase no depende solo de nosotros, sino que necesitamos ser asistidos por una suerte de gracia intelectual a la que Agustín llama iluminación. Solo si Dios nos ilumina llegaremos a este último grado de conocimiento. Se comprende ahora esa misteriosa afirmación de nuestro autor, «En el hombre interior habita la Verdad»:

Lo verdadero, ya se trate de una cosa verdadera o de un juicio verdadero, es lo que está en concordancia, lo que concuerda. Ser verdadero y ser verdad significan aquí: concordar entre sí y de una doble manera: primero, como acuerdo entre la cosa y lo que es presumible de ella, y, de inmediato, como concordancia entre la cosa y lo que es significado por el enunciado.

El doble carácter del acuerdo hace aparecer la definición tradicional de la esencia de la verdad: *veritas est adaequatio rei et intellectus*. Esto puede significar: la verdad es la ordenación de la cosa con el conocimiento. Pero esto se

puede entender también: la verdad es la adecuación del conocimiento con la cosa. De ordinario, la definición citada no se expresa más que en la fórmula: *veritas est adaequatio intellectus ad rem*.

[...] Sin embargo, una de esas concepciones no procede simplemente de la conversión de la otra. Por el contrario, *intellectus* y *res* son pensados diferentemente en ambos casos. Para reconocerlo, es preciso conducir la expresión corriente del concepto formal ordinario de la verdad a su origen inmediato (medieval). La *veritas* interpretada como *adaequatio rei ad intellectum*, no expresa aún el pensamiento trascendental de Kant, que es posterior y solo se hará posible a partir de la esencia humana como subjetividad, pensamiento según el cual «los objetos concuerdan con nuestro conocimiento»; sino que dimana de la fe cristiana y de la idea teológica según las cuales las cosas, en su esencia y en su existencia, en tanto en cuanto no son más que creadas, ellas corresponden a la idea previamente concebida por el *intellectus divinus*, es decir, por el espíritu de Dios.

De la esencia de la verdad
Martin Heidegger

¿Quién es el hombre interior? ¿En qué consiste la humanidad de los seres humanos? La línea de respuesta es, igualmente, neoplatónica. Conforme al dualismo antropológico del platonismo, Agustín distingue alma espiritual y cuerpo material (y mortal). El cuerpo no es, como en Platón, la cárcel del alma, pero esta ha sido afectada por una tendencia al mal a causa del pecado original. Esto significa que el cuerpo tiene más fuerza de obligar de lo que en principio debiera tener según los planes originales del Creador. No obstante, eso no significa que seamos esclavos de las pasiones y deseos del cuerpo. Para Agustín la libertad puede vencer esa tendencia al mal que se deriva de esa extraordinaria tiranía del cuerpo (o esa debilidad del alma, como se quiera ver). Pero esa libertad subjetiva de cada cual —el libre albedrío— necesita de una ayuda, de una fuerza suplementaria que actúe en sentido contrario de esa *fuerza de obligar* del cuerpo: la gracia. Pero no se puede estar en gracia de Dios si desde el fondo último de la libertad de cada cual no proviene una intención clara, inequívoca y auténticamente esforzada por hacer lo correcto, por no dejarse vencer por las tentaciones. Lo bueno y lo malo son asuntos de la voluntad y no del conocimiento/ignorancia (frente al intelectualismo moral de Sócrates, Agustín considera que se puede hacer el mal completa y perfectamente a sabiendas). A diferencia de lo que pensaban los maniqueos, no existe un principio tiránico del mal. El mal es una privación, una ausencia, un defecto, un no-ser. Pero un no-ser del que se puede tener perfecta conciencia de su maldad.



Una mujer pide limosna por la gracia de Dios

Esto nos lleva a la *Teodicea* agustiniana (el juicio a Dios). Dios queda absuelto del mal en el mundo. Dios puede crear el mundo bajo los arquetipos de todas las ideas en su Mente divina, siguiendo el elenco de modelos más perfecto posible (ideas) pero no puede hacerlo sin algo que no es Él y que a Él no le afecta: la materia sensible. «Pues bien, Yahveh, tú eres nuestro Padre. Nosotros la arcilla, y tú nuestro alfarero, la hechura de tus manos todos nosotros» (Isaías 64:7).



Representación de la Santísima Trinidad en la figura central, en una capilla de la iglesia de San Martiño en el municipio gallego de Noia.

En Isaías, el pueblo de Israel parece estar realizando un reproche:

La dramática invocación de Isaías (63:16) [*Porque tú eres nuestro padre, pues Abraham no nos conoce ni Israel nos reconoce, pero tú eres, ¡oh Yahvé! nuestro Padre, y «Redentor nuestro» es tu nombre desde la eternidad*] y 64,7 parece que tiene por objeto forzar la intervención liberadora de Dios. En todo el largo texto la generación «presente» no reconoce culpa alguna (tal vez únicamente en Is 64,5b, *nuestras maldades nos arrastraban como el viento*). El recurso a la paternidad del Señor hace pensar que todo el texto incluido entre ambas invocaciones, más que una confesión de culpa, es un reproche al Señor que ha olvidado sus obligaciones de padre con el pueblo.

Comentario al Antiguo Testamento II
Guijarro Oporto y Salvador García (eds.)

Para san Agustín, no puede culparse al alfarero del hecho de que el propio alfarero no esté hecho de arcilla: Dios es inocente del mal metafísico que consiste en que los demás seres no seamos Dios. Con respecto al mal físico (dolor, corrupción y muerte) ha de considerarse que el padre eterno lo comparte por toda la eternidad en la figura de la segunda persona de la Trinidad: Cristo está eternamente suspendido en la cruz para el Padre. Este es el sentido del Nuevo Testamento y la Nueva Alianza. Nuestro ser es inmortal si hacemos lo que es debido. Dolor, corrupción y muerte son pasajeros para nosotros, aunque nos cueste verlo. Finalmente, Dios queda también absuelto del cargo contra él por haber traído al mundo el mal moral, puesto que este tiene su origen en el mal uso del libre albedrío. Por eso tampoco tendría sentido lo que Israel pretende reprocharle mediante Isaías: haber abandonado sus funciones como padre. Podríamos, en todo caso, responsabilizar a Dios de habernos hecho libres. Pero repárese en que si nos hubiera hecho determinados para el bien y negados para el mal los propios conceptos de bien y mal no tendrían ningún sentido y no podrían diferenciarse. Dios no quiere que hagamos el bien. Quiere que queramos hacer el bien. La prueba teológica que aporta Agustín en este asunto tiene que ver con la capacidad de Dios para castigarnos:

Agustín: Quiero que me expliques cómo sabes que venimos de Dios, pues no es esto lo que acabas de explicar, sino que de él merecemos la pena o el premio.

Evodio: Esto lo veo bien claro por un motivo obvio, porque ya nos consta que Dios castiga los pecados. En efecto, toda justicia procede de él, porque así como es propio de la bondad hacer bien a los extraños, no es, en cambio, propio de la justicia castigarlos. De donde se sigue claramente que nosotros le pertenecemos, ya que no sólo es benignísimo en hacernos bien, sino también justísimo en castigarnos. Además, de lo que ya dije antes, y tú concediste, que todo bien procede de Dios, puede fácilmente entenderse que también el hombre procede de Dios, puesto que el hombre mismo, en cuanto hombre, es un bien, pues puede vivir rectamente siempre que quiera.

Agustín: Evidentemente, si esto es así, ya está resuelta la cuestión que propusiste. Si el hombre en sí es un bien y no puede obrar rectamente sino cuando quiere, síguese que por necesidad ha de gozar del libre albedrío, sin el cual no se concibe que pueda obrar rectamente. Y no porque el libre albedrío sea el origen del pecado, por eso se ha de creer que nos lo ha dado Dios para pecar. Hay, pues, una razón suficiente para habérnoslo dado, y es que sin él no podría el hombre vivir rectamente. Y que nos ha sido dado para este fin se colige del hecho de castigar Dios a quien usa de él para pecar. Sería injusto ese castigo si el libre albedrío nos hubiera sido dado no sólo para vivir rectamente, sino también para pecar. En efecto, ¿cómo podría ser castigado el que usara de su libre voluntad para aquello que le fue dada? Así, pues, cuando Dios castiga al pecador, ¿qué te parece que le dice, sino estas palabras: «Por qué no usaste del libre albedrío para lo que te lo di, es decir, para obrar el bien»?

De libero arbitrio



Monumento a Julio II, en San Pietro in Vincoli (Roma). *Moisés*, por Miguel Ángel.

En el individuo se dan dos principios de conducta, dos amores que la rigen: el amor a uno mismo y el amor a Dios. Usa una metonimia (la parte por el todo) para referirse a dos tipos de órdenes políticos en función de cada uno de esos principios: Jerusalén, cuyo testigo habría sido tomado por la Iglesia católica (la ciudad de Dios) y el decadente Imperio romano como relevo de Babilonia. No obstante, las ideas de ciudad de Dios y ciudad terrenal son ideas morales y espirituales: un hombre puede ser cristiano y pertenecer a la Iglesia, pero si su principio de conducta es el amor a sí mismo y no el amor a Dios, entonces su reino es de este mundo, no habita en la ciudad de Dios («Incluso los hijos de la pestilencia —escribe Agustín— se sientan a veces en la silla de Moisés»). Del mismo modo, si un jefe de Estado se conduce bajo la dirección del amor de Dios, se propone la justicia y la caridad, pertenece espiritualmente a la ciudad de Dios. Este es el sentido de lo que dice el Evangelio: «A Dios lo que es de Dios y al César lo que es del César». La sociedad se define como «una multitud de criaturas racionales asociadas de común acuerdo en cuanto a las cosas que aman». Tal definición puede ser aplicada incluso a un Estado pagano y cuando sus miembros persigan lo bueno tal Estado, aunque infiel a Dios, puede ser un Estado de cierta justicia, pero la justicia completa solo le puede venir al Estado como resultado de su cristiandad, puesto que en Dios los hombres se aman los unos a los otros.

Se siguen así dos consecuencias fundamentales: a) la Iglesia ha de informar a la sociedad civil con unos principios de conducta intachables, provenientes del amor de Dios; b) la Iglesia es superior al Estado en tanto que sociedad perfecta cuando no cae en manos pecaminosas que la pervierten. Quien se debe a la Iglesia desobedecerá a un Estado injusto, puesto que la ley que no es justa no es ley de Dios, quien sobrevive y prevalece por encima de cualquier orden terrenal.

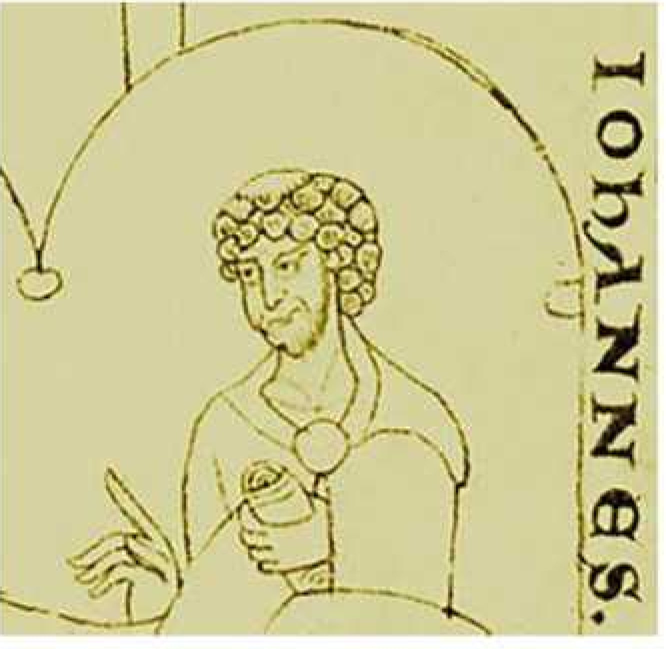
La sombra de Agustín es alargada y se proyecta durante todo el Medievo. Lo veremos en la discusión que santo Tomás de Aquino realiza en su *Suma teológica* en relación con la prueba *a priori* de la existencia de Dios conocida como argumento ontológico, de san Anselmo de Canterbury. Pero también está presente en la obra de autores tan misteriosos e interesantes como Juan Escoto Eriúgena (810-877), natural de la isla de Irlanda, quien consideró posible elaborar un discurso

racional acerca del no-ser reconociendo una división en la naturaleza: «*natura quae creat et non creatur, natura quae et creatur et creat, natura quae creatur et non creat, natura quae nec creat nec creatur*» (naturaleza que crea y no es creada; naturaleza que crea y es creada; naturaleza que es creada y no crea; naturaleza que ni es creada ni crea). Se oponen la primera y la tercera, por un lado, y la segunda y cuarta, por otro. Dios se opone a los efectos (pues él no es efecto de nada) y las causas formales o razones de los seres al no-ser absoluto, es decir, a aquello que no tiene relación con ninguna de ellas. Toda la realidad está contenida en esta división, pero hay una consecuencia tremenda de este planteamiento: que el agnosticismo que implica es bidireccional, es decir, no conocemos qué es Dios ni cómo es, pero él tampoco puede conocer todo lo que de él mismo se dimana en tanto que uno originario. Conoce los efectos, a los que se opone en tanto que nada comparte ya con ellos (Dios es causa de todo y causa de sí mismo), por las causas formales, razones o ideas que los originan. El no-ser (cuarta división) es incognoscible, por definición.

> No sólo se denomina Dios a la misma esencia divina en cuanto permanece inmutable en sí misma, sino que el nombre de Dios se predica incluso de las teofanías que desde ella y por ella la manifiestan en la naturaleza intelectual [...] La teofanía no proviene de otro, sino de Dios; y surge por condescendencia de la Palabra divina, esto es, del unigénito Hijo que es Sabiduría del Padre, como en un movimiento descedente hacia la naturaleza humana por Él creada y purificada, y una exaltación hacia arriba de la naturaleza humana por el amor divino hasta la misma palabra [...] El Santo Padre Agustín parece favorecer tal interpretación al exponer la frase del Apóstol «Que se hace para nosotros justicia y sabiduría» (*I Corintios*, 1, 30). Cualquier cosa que el intelecto pueda comprender, en aquello mismo se convierte. En consecuencia, en el mismo grado en que la mente comprende la virtud, en el mismo se torna virtud [...] Del vigésimo segundo libro de *La ciudad de Dios*: «Por medio del cuerpo que otrora llevamos, en cualquier cuerpo por entero, doquiera volvamos los ojos de nuestro cuerpo, contemplaremos al mismo Dios con diáfana claridad». Advierte la fuerza de las palabras. No dijo «Por medio del cuerpo que otrora llevamos contemplaremos al mismo Dios», ya que por sí mismo es imposible verle. Mejor afirmó: «Por medio del cuerpo que otrora llevamos, sin excepción en cualquier cuerpo que veamos, contemplaremos al mismo Dios». Se le verá, pues, por medio de los cuerpos en los cuerpos, no por sí mismo. De manera similar se manifestará la esencia divina en las inteligencias por medio del intelecto, en las razones por medio de la razón, no por sí misma.



División de la naturaleza (Periphyseon)



El Eriúgena, en una ilustración de un manuscrito conservado en la Biblioteca nacional de Francia (París)

La obra de Juan Escoto Eriúgena (quien destacó entre aquellos que formaron parte de la élite intelectual de la corte de Carlos el Calvo, nieto de Carlomagno) tiene un especial interés en confrontación con su coetáneo Godelcasco de Orbais (806-868). Este monje benedictino sostuvo que, como no podemos saber lo que Dios nos depara, cabe afirmar una doble predestinación: buenos-salvación y malos-condenación. Somos como juguetes en manos de Dios, según Godescalco. El destino que, precisamente, esta afirmación le deparó al monje sajón fue atroz:

degradación, flagelación, retractación, cadena perpetua y negación de la extremaunción. Godescalco se apoyaba argumentalmente en san Agustín defendiendo que los herejes eran, precisamente, sus acusadores por no seguir la lógica que ya se encuentra en los padres de la Iglesia; Miquel Beltrán:

> Godescalco se demoró en la interpretación de algunos textos agustinianos y pronto sintió la tentación de discutir públicamente sobre su intrincado significado último. El de Orbais parecía ante todo querer salvaguardar el principio de la unidad de Dios, en la que nada múltiple —ni siquiera doble— puede existir, y sobre todo, su inmutabilidad. La asimetría que según la más usual consideración de los textos de Agustín se daba entre una predestinación de los justos a la salvación y la presciencia por la que Él sabía —pero no predestinaba— quién se condenaría parecía inquietar profundamente a Godescalco, el cual se afanó en encontrar textos del último Agustín en el que aquella disimilitud no se diera, pues la doctrina acerca de dicha cuestión, en las páginas del obispo de Hipona, sufre variaciones desde los escritos de juventud en los que aboga abiertamente por la libertad del arbitrio, hasta una muy oscura consideración de la predestinación desde la eternidad, en sus obras postreras, lo que haría que tanto Godescalco como sus detractores pudieran encontrar, en los textos del santo, argumentos a favor de sus al parecer antagónicas posiciones al respecto. Así, Godescalco encontraba fundamento en Agustín cuando afirmaba que los condenados habían sido también predestinados al castigo, puesto que, según aquél, prever y poder serían idénticos en Dios. El de Orbais destacó, sin embargo, con el fin de librar a Dios de la autoría del mal, que Éste había predestinado a los condenados al fuego eterno puesto que desde la eternidad había previsto su extravío y su impenitente inclinación hacia el mal, por lo que existía predestinación no al pecado, sino a su punición.
>
> «Entresijos de la controversia predestinataria en el siglo IX», en *Revista Española de Filosofía Medieval*, 16

Juan Escoto Eriúgena, en cambio, consideró que puede salvarse el legado de Agustín sin llegar a la consecuencia de Godescalco si consideramos que Dios no puede conocer el mal porque si lo conociera sería su causa. Esto lleva al pensamiento cristiano a un refinamiento intelectual en relación a la cuestión del infierno y el castigo eterno: no pueden tratarse de algo material. Juan Escoto defiende que hay un camino de vuelta de toda realidad a su origen, el Uno (Dios). Por eso la muerte no puede ser una destrucción total pero tampoco puede haber un infierno real porque este volvería a Dios al haber surgido de Él. Sea lo que sea el Infierno parece que ha de pertenecer a la cuarta división: la del no-ser. Por supuesto, esto le traerá problemas y condenas por parte de las autoridades religiosas, desapareciendo del panorama del siglo IX.

El islam se puso en contacto con otras culturas mediante un movimiento de traducción, especialmente de escritos matemáticos y astronómicos (para el musulmán es fundamental saber hacia dónde hay que orar) y práctico (alquimia, medicina, geometría aplicada). Hipócrates, Euclides, Ptolomeo, Aristóteles son objeto de estas traducciones que van de la lengua griega o del siríaco al árabe. Para que el lector se haga una idea, el filósofo de al-Ándalus conocido en el mundo cristiano como Averroes («el Comentarista» fue su apodo entre los filósofos cristianos) pudo seguir hasta cuatro traducciones distintas de la *Metafísica* de Aristóteles. También se tradujeron a los neoplatónicos y otros comentaristas dando por supuesta una cierta complementariedad platónico-aristotélica. La confusión, además, entre Platón y Plotino es más que probable (la grafía árabe de sus nombres comparten las consonantes en el mismo orden y las vocales no se escriben). Un ejemplo de la confusión es *El libro de la manzana* donde aparece Aristóteles rodeado por sus discípulos y hablándoles de la inmortalidad del alma (esto es el *Fedón* escrito por Platón cambiando al personaje principal y en forma de cuento en lugar de diálogo).

La obra de Abū Hāmid al-Ghazālī, (Algazael, en el mundo cristiano), *La incoherencia de los filósofos*, fue clave para que la teología le ganase el pulso a los filósofos puros en el islam de Oriente. La obra fue traducida al latín con el elocuente título de *Destructio philosopharum*. El escritor argentino Jorge Luis Borges recogió bellamente este asunto en su cuento «La busca de Averroes»:

> Abulgualid Muhámad Ibn-Ahmad ibn-Mu-hámad ibn-Rushd (un siglo tardaría ese largo nombre en llegar a Averroes, pasando por Benraist y Avenryz, y aun por Aben-Rassad y Filius Rosadis) redactaba el undécimo capítulo de la obra *Tahafut-ul-Tahafut* (*Destrucción de la destrucción*), en el que se mantiene, contra el asceta persa Ghazali, autor de *Tahafut-ul-falasifa* (*Destrucción de filósofos*), que la divinidad sólo conoce las leyes generales del universo, lo concerniente a las especies, no al individuo. Escribía con lenta seguridad, de derecha a izquierda; el ejercicio de formar silogismos y de elaborar vastos párrafos no le impedía sentir, como un bienestar, la fresca y honda casa que lo rodeaba. En el fondo de la siesta se enronquecían amorosas palomas; de algún patio invisible se elevaba el rumor de una fuente; algo en la carne de Averroes, cuyos antepasados procedían de los desiertos árabes, agradecía la constancia del agua. Abajo estaban los jardines, la huerta; abajo el atareado Guadalquivir; abajo la querida ciudad de Córdoba, no menos clara que Bagdad o que El Cairo...
>
> *El Aleph*



Al-Ándalus a comienzos del siglo x. El emirato de Córdoba junto a otros Estados independientes (en el mismo tono pero separado por líneas discontinuas) están en tono claro frente a los reinos cristianos, en tono oscuro.

En efecto, la filosofía musulmana se desarrollará en al-Ándalus, al Occidente del mundo islámico y Averroes será su último gran nombre, quien continuó en buena medida el pensamiento de al-Fārābī (m. 951 d. C.). Este sostenía que la filosofía es el camino superior del hombre para llegar a la verdad. La religión es, en todo caso, un camino simbólico en el que el lenguaje que se utiliza es propio de

los hombres que no se dedican a la filosofía.

Hay solo una filosofía, un modo general de pensar, mientras que cada pueblo tiene su religión. Hay una sola lógica y muchas gramáticas. Los teólogos pueden seguir la vía de la opinión e, incluso, hacer valer procedimientos sofísticos con recursos imaginativos, simbólicos. Pero la filosofía se sirve de la lógica. De aquí Averroes coligió que cuando el pensamiento lógico contradice el reino simbólico de la religión hay que aplicar a los símbolos la interpretación y esta es la tarea del filósofo. Averroes restituye a Aristóteles en su singularidad frente a Platón, rectificando a al-Fārābī e ibn Sina, conocido en el mundo cristiano como Avicena (980-1037). Para estos últimos el ser no se dice de la *ousía* (sustancia, entidad o entidad), sino que es una noción intuitiva, de aprehensión directa. Ya vimos que para Aristóteles esta individualidad del ente es indecible negando otra forma de intuición que no sea la sensible. Incluso aunque Aristóteles hubiera aceptado la intuición intelectual de la que habló Platón (*nous*), esta afecta al conocimiento de los universales y no del ente particular.



Billete con retrato de Avicena (Tayikistán). Avicena es uno de los personajes de *El médico*, película inspirada en la novela homónima de Noah Gordon.

Los califas de Córdoba mandaron embajadas a Europa. A través de monasterios como los de Vic y Ripoll hubo un primer contacto cultural. Al monasterio de Vic acudió Gerberto de Aurillac (946-1003) para aprender la *ciencia árabe* y después, en Francia, impartiría lo aprendido. Fue el primero en introducir la numeración arábiga en Europa, autor de un tratado de geometría y el papa del año mil, es decir, el papa Silvestre II. Se preocupó por la lógica y el vínculo entre esta y la gramática. Comenzó así en el siglo XI la diatriba entre dialécticos (filósofos) y antidialécticos (teólogos). Entre los dialécticos que defendieron la importancia de la razón para interpretar correctamente los textos sagrados encontramos a Berengario de Tours:

> Hacia mediados del siglo es posible encontrar ya huellas evidentes de que en la sociedad latina se estaba produciendo una reflexión sobre la razón. Berengario de Tours (1000-1088) proclamó que la razón vale más que la fe. Cuando Lanfranco de Pavía (1005-1089), un dialéctico moderado, reprochó a Berengario en su *De corpore et sanguine Domini adversus Berengarii Turonensis Opera* que, abandonando las autoridades sagradas, recurría a la dialéctica, Berengario le contesto diciéndole: «Proceder según la razón en la percepción de la verdad es incomparablemente superior, porque esto es lo evidente; nadie osará negar algo a no ser por la ceguera de la locura». La razón es lo que hace al hombre semejante a Dios, y la Dialéctica es el arte de la razón. Por ello —dice Berengario— el hombre ha de recurrir a la Dialéctica, porque ella se presenta como el ámbito de la verdad: «Lo propio de un gran corazón es recurrir para todo a la dialéctica, porque recurrir a ella es recurrir a la razón; por lo cual quien no recurre a ella, puesto que según la razón ha sido hecho a imagen de Dios, abandona su máximo honor».
>
> *Historia de la filosofía medieval*
> Rafael Ramón Guerrero



Berengario de Tours fue homenajeado por Umberto Eco en su novela *El nombre de la rosa* con el personaje de Berengario de Arundel, el ayudante de Malaquías, el bibliotecario. El actor alemán Michael Habeck le dio vida en la película del mismo nombre, inspirada en la novela. En la escena, Guillermo de Baskerville (homenaje a Guillermo de Ockham), el novicio Adso de Melk y el boticario disertan sobre la posible circunstancia de la muerte de Berengario.

En este debate sobre la razón y la fe sobresalen los nombres de san Anselmo de Canterbury (1033-1109), Pedro Abelardo (1079-1142), Abelardo de Bath (1080-1152) y Pedro el Venerable (1092-1156). Este último viajó a lo que hoy son tierras españolas para conocer con más profundidad el islam y así poder refutarlo:

> En el curso de su viaje a España para visitar los monasterios de obediencia del Císter Pedro el Venerable concibe el proyecto de traducción del árabe al latín de las obras más representativas de la doctrina del Islam para su mejor conocimiento por parte de los cristianos y conseguir con ello la mejor refutación.
>
> [...] Para llevar a cabo esta tarea ha querido conocer de primera mano el origen, la vida, la doctrina y las normas de actuación emanadas de Mahoma, tomando todas las precauciones necesarias para llegar a este conocimiento con todas las garantías.
>
> [...] En definitiva, según reitera en sus escritos, a imitación de los Santos Padres su propósito es preparar un conjunto de armas, que dando un mejor conocimiento del islam, sirvan a los cristianos para preservar su fe, o al menos precaverse de sus doctrinas, refutar el islamismo con la contundencia con que se ha respondido a todas las herejías anteriores y en la medida de lo posible atraerse a los musulmanes.
>
> Merece destacarse en la refutación hecha por Pedro el Venerable el tono de respeto hacia las personas que profesan el islam, que mantiene en todo momento, sobre todo en un entorno en el que el enemigo religioso se combate con armas físicas y se estaba predicando una cruzada. Su postura es clara en todo momento frente a la actitud de su tiempo de preferir su conversión a su ruina y aniquilamiento por las armas.
>
> «Los Santos Padres, modelo de Pedro el Venerable en la refutación del Islam»*Cuadernos de Filología Clásica*. Estudios Latinos, 13
>
> José Martínez Gázquez

Tras el XI se dará el conocido Renacimiento del siglo XII, con la vuelta a la ciudad, el abandono progresivo del feudalismo, la aparición de grandes catedrales, la recuperación del interés por los clásicos, cierta curiosidad por conocer los mecanismos de la naturaleza y la aparición de escuelas urbanas fundadas por la Iglesia que darían origen, en el transcurso de un siglo, a las primeras grandes universidades del mundo en el siglo XIII. La universidad es ya el *hábitat natural* de Tomás de Aquino y de Duns Scoto.

SANTO TOMÁS DE AQUINO O EL «ARISTÓTELES CRISTIANO» Y LA CRÍTICA DE DUNS SCOTO

Santo Tomás (1225-1274) es la principal figura del pensamiento escolástico del siglo XIII y del pensamiento cristiano en general. Con el término escolasticismo suele designarse el pensamiento cristiano de la Edad Media, ya que en las escuelas cristianas era costumbre llamar al líder de la escuela *scholasticus*. Las escuelas cristianas fueron la base de las universidades que surgieron en la Edad Media. De hecho, esas escuelas tenían su sede en las catedrales, donde están las cátedras o asientos de las autoridades, de ahí el nombre de catedrático para referirse todavía hoy al más alto nivel del profesorado universitario.

El método de enseñanza y de investigación en las universidades medievales fueron la lección y la disputa: dos o tres veces al año los maestros realizaban una *disputatio* en la que respondían a cualquier cosa que se les preguntase. Al principio estas disputas eran públicas y orales, aunque al final del período se desarrollaron por escrito. Mientras en la lección hablaba solo el profesor, la disputa se desarrollaba en forma de argumentación, objeciones, solución y respuesta a las objeciones, donde las objeciones procedían del alumnado universitario (*alumni*). Santo Tomás escribió dos grandes compilaciones o sumas: una, dedicada a discutir filosóficamente contra los no cristianos (*Suma contra gentiles*). Otra, destinada a convencer a las autoridades religiosas de la compatibilidad entre Aristóteles y la fe cristiana, entre otros muchos asuntos: Summa Theologiae ('Suma Teológica'). Esta última adopta el formato de la disputa escolástico-universitaria. En las disputas el argumento *ad verecundiam* está muy presente y algunos asuntos se zanjan citando la autoridad de la Biblia, de san Agustín o de Aristóteles. Algo fundamental para entender el método de la disputa es que la solución no es una idea nueva elaborada a partir de la síntesis de las ideas de otros, sino una aclaración de los términos que se usan de modo que, al despejar el verdadero significado de estos términos, las contradicciones entre los filósofos y los evangelios desaparecen. Se consigue de este modo de una forma efectiva la ansiada conciliación entre la fe y la razón, siempre y cuando se le dé mayor autoridad a la primera, como es el caso siempre de los filósofos cristianos desde san Agustín.



Santo Tomás de Aquino. En el himno que sostiene dice que el verbo encarnado hace, por su palabra, del pan su carne. Vitral de la Catedral de Saint-Rombouts, Mechelen (Bélgica).

La aportación filosófica y teológica de Tomás es ingente. En adelante, ofreceremos sus aportaciones más originales. No debe perderse de vista que santo Tomás bebe fundamentalmente del precristiano Aristóteles —tal y como llegó a París su pensamiento traducido al latín por la Escuela de Traductores de Toledo, la cual lo recibió (desde Siria por el norte de África) de la mano del cordobés musulmán Averroes—, de san Agustín y de otros padres de la Iglesia. Las contribuciones tomistas en las que nos centraremos a continuación serán: la demostración de la existencia de Dios, la diferencia entre esencia y existencia y, finalmente, el papel de la desobediencia civil y la propiedad privada en los fundamentos del derecho natural.

Para comprender los argumentos esgrimidos por santo Tomás a favor de la

existencia de Dios debe, antes de nada, conocerse cuál era ya la posición de la Iglesia católica con respecto a otras posiciones relativas a la cuestión de Dios. Estas posiciones provienen del IV Concilio de Letrán (1215), el cual tuvo lugar solo diez años antes de su nacimiento. Con respecto a Dios, la Iglesia condena el ateísmo y el materialismo, y considera vergonzoso afirmar que nada existe fuera de la materia. Además, condena el panteísmo: decir que la substancia o esencia de Dios y la de todas las cosas es una y la misma (Dios es el mundo y el mundo es Dios). Diez años después, en 1225, se condenaría (en base a este rechazo a cualquier sesgo panteísta) el *Periphyseon* de Escoto Eriúgena. Finalmente, condena el joaquinismo del ya difunto Joaquín de Fiore, por interpretar la doctrina de la Santísima Trinidad y el sentido del milenarismo apocalíptico de un modo no compatible con la escolástica, es decir, con las *Sentencias* de Pedro Lombardo. De Fiore planteó una teología de la historia en clave trinitario —que prefigura en cierto modo la filosofía de la historia de Hegel (1770-1831) por su concepción de despliegue del Espíritu— según la cual hay una edad del Padre, una edad del Hijo y una edad del Espíritu Santo.

Además de estas condenas, la Iglesia en la época de santo Tomás afirmaba que Dios, a causa de su bondad y por ser todopoderoso, creó a partir de la nada el tiempo mismo, las criaturas espirituales y las corporales, es decir, los ángeles y el mundo, haciendo participar del espíritu a los humanos. No es que Dios hubiera creado el universo en el tiempo. Lo que se afirma es que es el acto mismo de la creación el que pone la temporalidad en la existencia. Dios es trascendente, no inmanente al mundo. Y es eterno, atemporal. He ahí un universo donde hay cambios y el tiempo es la medida de ciertos tipos de cambios. Esto es aristotelismo. Suponer que el universo ha sido puesto ahí desde la nada es cristiano.

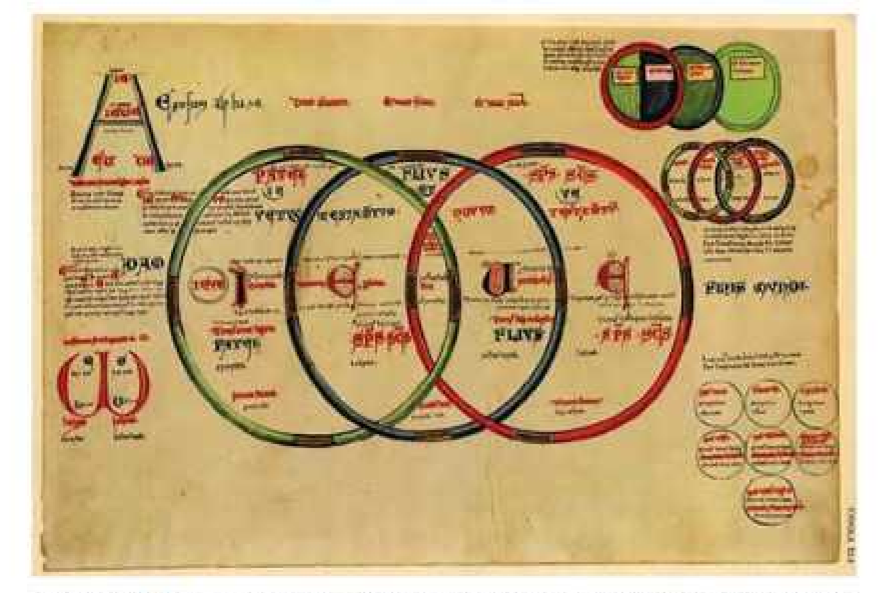


Tabla XIb del manuscrito *Liber Figurarum*, del abad Joaquín de Fiore (1135-1202), en la que los tres círculos simbolizan la Santísima Trinidad. El círculo de la izquierda simboliza al Padre, el círculo central simboliza al Hijo, el círculo de color rojo simboliza al Espíritu Santo. Las Cuatro Letras IEVE, transcripción en latín del divino *Tetragrammaton*, hacen referencia también a las tres personas de la Santísima Trinidad. La duplicidad de la E corresponde a que el Espíritu Santo procede del Padre y del Hijo.

Por lo que respecta a la existencia de Dios, santo Tomás afirmaba taxativamente que no es una verdad evidente para la naturaleza humana (para la razón), por lo que, quienes la afirmen, deberán probarla. Se oponía así a los argumentos, de raíz agustiniana, que tratan de probar la existencia de Dios mediante un procedimiento limpiamente racional (sin elementos de experiencia), como el famoso argumento ontológico de san Anselmo (1035-1109), a quien se cita a continuación:

> Señor, Tú que das la inteligencia de la fe, dame cuanto sepas que es necesario para que entienda que existes, como lo creemos, y que eres lo que creemos; creemos ciertamente que Tú eres algo mayor que lo cual nada puede pensarse. ¿Y si, por ventura, no existe una tal naturaleza, puesto que el insensato dijo en su corazón: no existe Dios? Mas el propio insensato, cuando oye esto mismo

que yo digo: «algo mayor que lo cual nada puede pensarse», entiende lo que oye, y lo que entiende está en su entendimiento, aunque no entienda que aquello exista realmente. Una cosa es, pues, que la cosa esté en el entendimiento y otra entender que la cosa existe en la realidad. Pues, cuando el pintor piensa lo que ha de hacer, lo tiene ciertamente en el entendimiento, pero no entiende que exista todavía en la realidad lo que todavía no hizo. Sin embargo, cuando ya lo pintó, no sólo lo tiene en el entendimiento, sino que también entiende que existe en la realidad, porque ya lo hizo. El insensato debe convencerse, pues, de que existe, al menos en el entendimiento, algo mayor que lo cual nada puede pensarse, porque cuando oye esto, lo entiende, y lo que se entiende existe en el entendimiento. Y, en verdad, aquello mayor que lo cual nada puede pensarse, no puede existir sólo en el entendimiento. Pues si sólo existe en el entendimiento puede pensarse algo que exista también en la realidad, lo cual es mayor. Por consiguiente, sin aquello mayor que lo cual nada puede pensarse, existe sólo en el entendimiento, aquello mayor que lo cual nada puede pensarse es lo mismo que aquello mayor que lo cual puede pensarse algo. Pero esto ciertamente no puede ser. Existe, por tanto, fuera de toda duda, algo mayor que lo cual nada puede pensarse, tanto en el entendimiento como en la realidad.

«Que Dios existe realmente»
Proslogion. Capítulo II

El rasgo peculiar de este argumento está en que considera posible demostrar la existencia de Dios a partir de la mera comprensión intelectual del concepto de Dios (o de su esencia, según algunas versiones) y sin utilizar ningún dato del mundo, ninguna experiencia de la realidad. Se suele indicar que por ello este argumento es típicamente racionalista, pues va de la mente o razón al mundo y no de la experiencia del mundo a Dios, de ahí que sea un argumento particularmente apreciado por los racionalistas (desde Descartes hasta Hegel) pero rechazado por todos aquellos filósofos que valoran más la experiencia sensible (desde santo Tomás hasta Kant, quien precisamente dio este título a esta forma de argumentar).

El argumento, tal y como lo defiende san Anselmo, se puede resumir del siguiente modo:

- Comienza definiendo a Dios como «el ser mayor que el cual nada puede pensarse» (con ello quiere indicar que pensamos a Dios como el ser más perfecto).
- El insensato —así llama este filósofo al que no cree en Dios— tiene en su espíritu la idea de Dios como el ser mayor que el cual nada puede pensarse, pues al oír el enunciado lo comprende, todo lo que se comprende está en el espíritu.
- Si ese objeto (Dios) existiese solo en la inteligencia o espíritu, tal como afirma el insensato, no sería el ser mayor que el cual nada puede pensarse pues la existencia hace a algo mayor (premisa implícita). Así que el ser que existiese realmente, además de en el pensamiento, sería mayor que ese ser meramente pensado que es Dios una vez comprendido por el insensato ateo.
- Si el insensato dice que Dios no existe estaría diciendo que Dios —ser mayor que el cual nada puede pensarse— no es Dios, ya que aún podríamos pensar en otro ser que además de existir en la inteligencia existiese en la realidad y ese sería mayor. El insensato ateo que niega la existencia de Dios piensa que el ser mayor que el cual nada puede pensarse no es el ser mayor que el cual nada puede pensarse, con lo cual cae en contradicción.
- Conclusión: Dios existe, puesto que todos podemos pensarlo como aquel por encima del cual nada puede concebirse por nuestro intelecto.

He aquí la réplica de santo Tomás, en la *Suma Teológica:*

1. Conocer de un modo general y no sin confusión que Dios existe, está impreso en nuestra naturaleza en el sentido de que Dios es la felicidad del hombre; puesto que el hombre por naturaleza quiere ser feliz, por naturaleza conoce lo que por naturaleza desea. Pero a esto no se le puede llamar exactamente conocer que Dios existe; como, por ejemplo, saber que alguien viene no es

saber que Pedro viene aunque sea Pedro el que viene. De hecho, muchos piensan que el bien perfecto del hombre, que es la bienaventuranza, consiste en la riqueza; otros, lo colocan en el placer; otros, en cualquier otra cosa.

2. Es probable que quien oiga la palabra Dios no entienda que con ella se expresa lo más inmenso que se pueda pensar, pues de hecho algunos creyeron que Dios era cuerpo. No obstante, aun suponiendo que alguien entienda el significado de lo que con la palabra Dios se dice, sin embargo no se sigue que entienda que lo que significa este nombre se dé en la realidad, sino tan sólo en la comprensión del entendimiento. Tampoco se puede deducir que exista en la realidad, a no ser que se presuponga que en la realidad hay algo mayor que lo que puede pensarse. Y esto no es aceptado por los que sostienen que Dios no existe.

Si la existencia de Dios no es una verdad evidente para nosotros es necesario, pues, que sea demostrada de un modo evidente para la razón, de un modo racional, en el que no intervengan elementos de la revelación o de la fe pero sí de la experiencia posible para cualquiera (excluyendo así las supuestas experiencias de corte místico, inaccesibles para la mayoría). ¿Qué tipo de demostración hemos de elegir? Para Tomás la existencia solo puede ser alcanzada si partimos de la existencia de los entes y argumentamos a partir de ella. Y la única existencia indudable para nosotros es la existencia sensible de los entes. Por ello desarrolló sus cinco pruebas de la existencia de Dios a partir siempre de la experiencia sensible. En la *Suma Teológica*, primera parte, capítulos 2 y 3, encontramos formuladas las cinco pruebas tomistas de la demostración de la existencia de Dios (conocidas como las cinco vías), que se exponen a continuación:

- La primera vía, de inspiración aristotélica (primer motor), es llamada *vía del movimiento*. Nos consta por los sentidos que hay seres de este mundo que se mueven; pero todo lo que se mueve es movido por otro y, como una serie infinita de causas es imposible, hemos de admitir la existencia de un primer motor no movido por otro, inmóvil. Y ese primer motor inmóvil es Dios.
- La segunda vía —por la cual Tomás no reconoce para un Dios creador y todopoderoso el problema que Aristóteles sí vio en que Dios produzca el cambio en los seres— es llamada *vía de la eficiencia* (causalidad eficiente). Nos consta la existencia de causas eficientes que no pueden ser causa de sí mismas, ya que para ello tendrían que haber existido antes de existir, lo cual es imposible. Además, tampoco podemos admitir una serie infinita de causas eficientes, por lo que tiene que existir una primera causa eficiente incausada. Y esa causa incausada es Dios.
- La tercera vía, original de santo Tomás, podemos llamarla *vía de la contingencia frente a la necesidad*. Hay seres que comienzan a existir y que perecen, es decir, que no son necesarios; si todos los seres fueran contingentes, no existiría ninguno, pero existen, por lo que deben tener su causa, pues, en un primer ser necesario, ya que una serie causal infinita de seres contingentes es imposible.

En esta vía profundizará Juan Duns Scoto (1266-1308), especialmente en su obra más importante: *Tratado del primer principio*. A juicio de Frederick Copleston:

> En el *De primo principio*, Scoto argumenta a partir del hecho de la contingencia para llegar a la existencia de una causa primera y un ser necesario. Está claro que hay seres que pueden tener ser después de no tenerlo, que pueden empezar a existir, que son contingentes; y tales seres requieren una causa de su ser, puesto que no pueden ni causarse a sí mismos ni ser causados por nada *(nec a se nec a nihilo)*. Si A es la causa del ser de un objeto contingente, tiene que ser a su vez causado o incausado. Si es a su vez causado, digamos que B es la causa de A. Pero es imposible proceder hasta el infinito [...] Si, por ejemplo, se postula que la raza humana se remonta hacia atrás hasta el infinito, hay una sucesión infinita de padres e hijos. El padre es causa del hijo; pero, después de la muerte del padre, el hijo continúa existiendo, y sigue siendo contingente. Es necesaria una causa última, no sólo para el ser del hijo aquí y ahora, sino también para toda la serie de padres e hijos, puesto que el regreso infinito no hace

necesaria la serie.

Historia de la Filosofía

- La cuarta vía, de inspiración neoplatónica y agustiniana, es llamada *vía de los grados de perfección*; observamos distintos grados de perfección en los seres de este mundo (bondad, belleza...) y ello implica la existencia de un modelo con respecto al cual establecemos la comparación, un ser óptimo, verdadero, un ser supremo. Y ese ser supremo es Dios.
- Finalmente, la quinta vía, también aristotélica (Dios es la Causa final que ordena el mundo) es llamada *vía de la finalidad o del orden*. Observamos que seres inorgánicos actúan con un fin; pero al carecer de conocimiento e inteligencia solo pueden tender a un fin si son dirigidos por un ser inteligente. Luego debe haber un ser sumamente inteligente que ordena todas las cosas naturales dirigiéndolas a su fin. Y ese ser inteligente es Dios.



Inicial decorada en un manuscrito (siglo XIV-XV) con las *Quaestiones* de Duns Scoto

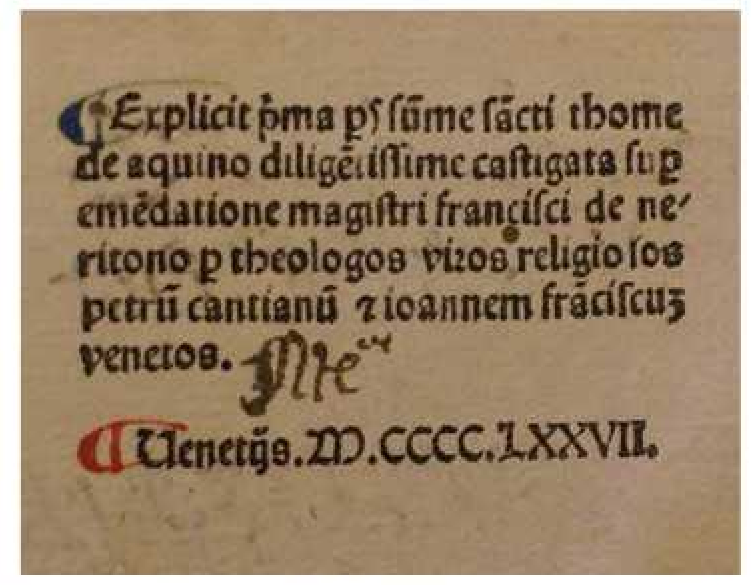
Otro de los aspectos originales del pensamiento de santo Tomás en relación con el de Aristóteles es la distinción entre esencia y existencia. Esta originalidad tiene una raíz muy clara: la tesis judeocristiana de que Dios ha creado todo lo que existe (algo impensable para Aristóteles). Sin embargo, en este caso Tomás no realiza un mero ejercicio de empaste o una sutil aclaración del significado de ciertos términos que disuelva una contradicción que él considera meramente aparente. Jesús García López explica:

> Bajo este punto de vista la esencia no sólo nos aparece propiamente como *esencia* (aquello por lo cual y en lo cual el ente tiene ser o existir), sino también como *forma* o *determinación*. La existencia, en efecto, es un acto que no entraña determinación alguna, un acto no determinante sino meramente actualizante. En cambio, la esencia es lo que determina, lo que restringe, lo que limita la existencia. Lo que la limita en el sentido de excluir otras posibles determinaciones, porque la determinación misma o la forma es perfección, un acto, aunque restricto, y por eso la forma se compara a la materia, es decir, a lo indeterminado, como lo perfecto se compara a lo imperfecto.

Tomás de Aquino, maestro del orden

Santo Tomás propone una tesis metafísica propia y novedosa, lo que le da un aire nuevo a la distinción entre acto y potencia. La esencia es potencia de ser, considera Tomás, mientras que la existencia de un ente es la actualidad de su esencia. Pero surge aquí una cuestión problemática. La materia es la potencia desde un punto de vista dinámico así como la forma es el acto desde ese mismo punto de vista, tal y como explicó Aristóteles. Sin embargo, según Aristóteles, se entiende por esencia la forma sustancial. Así que, forzosamente, debemos decir que Tomás ya no entiende a la materia como algo que queda fuera de la esencia, sino como parte de la misma porque, sin materia, la esencia queda desprovista de potencialidad. De ahí que tenga que distinguir la materia de algo en general de la

materia determinada por la cantidad (*materia signata quantitate*) en tal o cual ente. Tomás afirma que esta materia determinada por la cantidad es el principio de individuación de un ente, el que lo hace ser este ente y no otro con el que comparte su esencia. Podríamos decir que santo Tomás distinguía la materia entendida como el material del que un ser está hecho, en general, de la materia comprendida como este pedazo de materia. Dos mesas idénticas hechas por un carpintero minucioso a partir del mismo tronco de árbol bien pueden compartir la materia en el primer sentido, pero cada cual es distinta en virtud de esa *materia signata quantitate* que una no puede compartir jamás con la otra. Lo mismo podría decirse de dos gemelos idénticos, etcétera.



Explicit pma ps sume sacti thome de aquino diligetissime castigata sup emedatione magistri francisci de neritono p theologos viros religiosos petru cantianu z ioannem fracisscuz venetos.

Venetijs. M.CCCC.LXXVII.

Colofón de un incunable. Copia de la *Summa Theologiae* de santo Tomás de Aquino (Venecia, 1477)

Esta cuestión fue encontrada como problemática (pocas décadas después) por el franciscano Duns Scoto —a quien nos hemos referido anteriormente al hilo de la exposición de la vía tomista de la contingencia—, puesto que, partiendo de presupuestos ontológicos que enraízan en el filósofo musulmán Avicena, supone una complicación de la cuestión relativa a la esencia; Alfonso Castaño Piñán nos refiere:

> Duns Scoto se opone críticamente al tomismo y se apoya sobre todo en la tradición de San Agustín y San Anselmo, pero maneja continuamente los elementos de la filosofía aristotélica. Frente a Santo Tomás siente una verdadera devoción por lo individual, que para él no depende sólo de la materia cuantificada, sino de una última formalidad o haecceidad que hace ser a una naturaleza un individuo determinado dentro de la especie.
>
> Introducción crítica a Duns Scoto
> en *Tratado del primer principio*

¿A qué llama Scoto hecceidad? A la singularidad en la forma que diferencia un ente de otro ente de la misma índole, especie, género, etc. Es aquello que hace de un ente este (*haec*) ente y no otro:

> ¿Cómo a partir de ese ser neutro e impasible, dar cuenta de lo individual? No basta, claro está, con añadir las determinaciones que ya conocemos, y que configuran un ser como substancia individual (materia, forma): nada de eso explica, como hemos visto, por qué la cualidad general se vuelve particular o por qué la extensión indiferenciada de la materia amorfa constituye una síntesis de partes extensivas; hace falta, según Scoto, una vez establecidas todas esas distinciones, una determinada ulterior que él llama «última actualidad de la forma» o *haecceitas*: lo que confiere a una cosa su propiedad de ser *esta*, su «estidad», su individualidad. La individuación deja de ser ahí especificación.
>
> En una larga historia, este tipo de individualidad ha recaído siempre del lado de lo accidental, es decir, no de las formas substanciales (diferencias específicas) sino de las formas accidentales (aleatorias o marginales). Es preciso captar su diferencia de naturaleza para hacerse idea de la dimensión del problema. Es un accidente que la tempestad nos arroje a las costas de Egina, puesto que eso no sucede necesariamente ni en la mayoría de las ocasiones ([Aristóteles:] *Metafísica*, 1025 a). Y no puede hacerse caso a lo accidental, pues, si lo hiciéramos, las diferencias se multiplicarían hasta el infinito (1038a), y difícilmente podría haber ciencia de las casualidades, de aquello que no tiene más causa ni

principio que la fortuna o que, más bien, tiene, como indeterminado, una serie infinita y desordenada de causas (1065a) no orientada teleológicamente. Lo substancial es invariable.

[...] Ahora bien, hemos visto cómo el propio Duns Scoto concibe que la intensidad, la diferencia intensiva o de grado, puede tener un carácter hasta cierto punto individuante (distinción modal).

Deleuze: Violentar el pensamiento
José Luis Pardo



Cástor y Pólux, los Dióscuros. Ni los gemelos más idénticos comparten la haecceidad que los diferencia.

Volviendo a las mesas del carpintero minucioso o a los gemelos, si pensamos como Scoto en lugar de como pensó Tomás tendremos que asumir que en la naturaleza —y muy probablemente tampoco en aquello que los hombres han podido fabricar o construir hasta que llegó la era industrial de reproducción mecánica— no hay dos cosas iguales. Ni siquiera dos gemelos aparentemente idénticos. Santo Tomás distinguía, como es obvio, la mismidad de la igualdad. Dos cosas iguales no son la misma en virtud de esa *materia signata quantitate* de la que cada cual está hecha, aseveraba Tomás. Dos cosas iguales no son la misma porque no hay dos cosas iguales, venía a decir Scoto (podemos darnos cuenta de la importancia que este autor tendría para algunos filósofos posmodernos conocidos como filósofos de la diferencia). Esto no significa que reconozca una esencia para *cada* ente o que niegue las esencias sino que reconoce una forma universal (esencial) y algo así como una forma singular (individual):

Duns Scoto critica y rechaza la teoría de santo Tomás según la cual la materia prima es el principio de individuación. La materia prima no puede ser la razón primaria de la distinción y la diversidad puesto que ella misma es indistinta e indeterminada. Además, si la materia fuera el principio de individuación se seguiría que, en el caso del cambio substancial, las dos substancias, la que se corrompe y la que se engendra, sería precisamente la misma substancia, puesto que la materia es la misma, aun cuando las formas sean diferentes. La teoría de santo Tomás parece implicar que la cantidad es realmente el principio de individuación; pero la cantidad es un accidente, y una substancia no puede ser individuada por un accidente. Digamos de paso que Duns Scoto trata de mostrar que Aristóteles es erróneamente citado como autoridad en pro de la teoría tomista de la individuación.

F. Copleston, *Historia de la Filosofía*

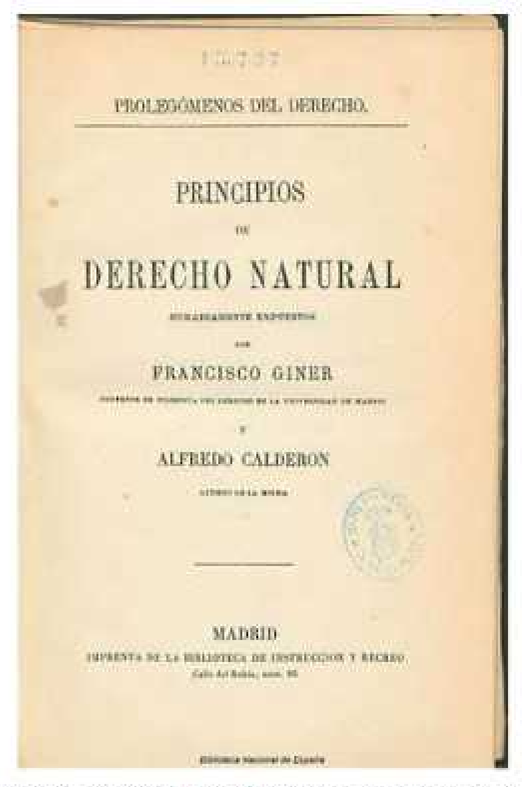
Sea como fuere, volviendo a santo Tomás, si se entiende como esencia aquello por lo que algo es lo que es y no otra cosa y si se concibe como existencia el hecho de que las cosas sean (por la voluntad divina de traerlas al ser), puede decirse que solo cabe un ente en el que la esencia incluya como rasgo formalmente sustancial la existencia sin requerimiento de la materia: Dios. Dios es el ser que no puede no existir. Pero la gran diferencia con san Anselmo es que esto no significa inmediatamente, de un modo evidente por sí mismo, que se dé la existencia de Dios. Porque su esencia no nos es comprensible. No hay conocimiento abstractivo posible que nos permita forjarnos un concepto de Dios que capte siquiera su esencia para nosotros. Ahora bien, si efectivamente es el caso que Dios existe, entonces, sin duda, lo hace necesariamente. No cabe contingencia en Dios.

Finalmente, señalaremos un último aspecto no meramente aristotélico y relativamente original del pensamiento de santo Tomás, cuya proyección, además, llega a nuestros días. Se trata de la doctrina de santo Tomás sobre lo que es o no es de ley natural. De esta doctrina emanan dos ideas fundamentales para el pensamiento político cristiano o de inspiración cristiana: el papel de la propiedad privada en el orden social, por un lado, y la cuestión sobre cuándo es legítima la rebelión contra el poder y en qué grado lo es para un miembro de la Cristiandad. Nos dice santo Tomás:

> 1. Lo que es natural al ser que tiene naturaleza inmutable es necesario que sea tal siempre y en todas partes. Mas la naturaleza del hombre es mutable. Y, por esto, lo que es natural al hombre puede fallar a veces. Por ejemplo, tiene igualdad natural el hecho de que se devuelva lo depositado al depositante; y, por consiguiente, si la naturaleza humana fuera siempre recta, ésta debería siempre observarse. Pero, debido a que la voluntad del hombre se pervierte a veces, hay algunos casos en los que lo depositado no debe ser devuelto, a fin de que un hombre con voluntad perversa no lo utilice mal; como, por ejemplo, si un loco o un enemigo del Reino exije las armas depositadas.
>
> 2. La voluntad humana, por común acuerdo, puede convertir algo en justo en aquellas cosas que por sí no tienen ninguna oposición a la justicia natural. De ahí que el Filósofo [Aristóteles] diga, en V *Ethic.*, [libro quinto de la *Ética a Nicómaco*] que justo legal es lo que, en principio, nada exige que sea así o de otro modo; mas una vez establecido, sí debe ser de un modo. Pero, si algo por sí mismo connota oposición al derecho natural, no puede hacerse justo por voluntad humana; por ejemplo, si se estableciera que es lícito robar o adulterar. Por eso exclama Is [Isaías] 10,1: «¡Ay de aquellos que redactan leyes inicuas!»
>
> *Suma Teológica*, parte II-IIae. Cuestión 57, art. 2 (respuesta a las objeciones primera y segunda)

Como interpreta Juan Vallet de Goytisolo:

> Se suele indicar que santo Tomás considera la propiedad de derecho natural, pero de derecho natural secundario y no primario. Conviene que precisemos el sentido de esta distinción, que corresponde a la que el mismo doctor Angélico recoge entre derecho natural, en sentido restringido, y derecho de gentes.
>
> De este segundo dice que en cierto modo es natural al hombre, porque es algo racional, ya que se deriva de la ley natural por vía de conclusión no muy lejana de los principios [...] Procuremos, ante todo, que no nos engañe la palabra conclusión, como nos engañaría si la entendiéramos en su sentido puramente lógico formal. Parece que ahí más bien corresponde a la lógica de lo razonable conforme a razones vitales, o de la vida social. Así parece indicarlo el razonamiento de santo Tomás [...] al precisar la diferencia entre lo que es justo considerando la cosa absolutamente en su naturaleza, es decir, en sí misma, y lo que es justo en relación a sus consecuencias, añadiendo: por ejemplo, la propiedad de las posesiones. En efecto, si este terreno se considera en absoluto no hay razón para que pertenezca a una persona con preferencia a otra; pero si se considera en atención a la conveniencia de su cultivo y a su pacífico uso, entonces sí que resulta más adecuado que sea de uno y no de otro.
>
> «La propiedad en santo Tomás de Aquino» en *Revista de estudios políticos*



PROLEGÓMENOS DEL DERECHO.

PRINCIPIOS

DE

DERECHO NATURAL

SUMARIAMENTE EXPUESTOS

POR

FRANCISCO GINER

Y

ALFREDO CALDERON

MADRID

IMPRENTA DE LA BIBLIOTECA DE INSTRUCCION Y RECREO

Principios del Derecho natural, por el célebre Francisco Giner de los Ríos y Alfredo Calderón (1873)

Con respecto a la desobediencia civil y la objeción de conciencia como respuestas a un ataque contra la religión, a las decisiones de un gobierno injusto, a un sistema tributario confiscatorio o bien a una ley contradictoria con la ley natural, santo Tomás es claro:

> Las leyes pueden ser injustas de dos maneras. En primer lugar, porque se oponen al bien humano, al quebrantar cualquiera de las tres condiciones señaladas: bien sea la del fin, como cuando el gobernante impone a los súbditos leyes onerosas, que no miran a la utilidad común, sino más bien al propio interés y prestigio; ya sea la del autor, como cuando el gobernante promulga una ley que sobrepasa los poderes que tiene encomendados; ya sea la de la forma, como cuando las cargas se imponen a los ciudadanos de manera desigual, aunque sea mirando al bien común. Tales disposiciones tienen más de violencia que de ley. Porque, como dice San Agustín en I De lib. arb. [De libero arbitrio]: «La ley, si no es justa, no parece que sea ley. Por lo cual, tales leyes no obligan en el foro de la conciencia [...]»
>
> Las leyes pueden ser injustas porque se oponen al bien divino, como las leyes de los tiranos que inducen a la idolatría o a cualquier otra cosa contraria a la ley divina. Y tales leyes nunca es lícito cumplirlas, porque, como se dice en *Act* [Hechos de los apóstoles] 5,29: «Hay que obedecer a Dios antes que a los hombres».
>
> [...] En las leyes que imponen a los súbditos un gravamen injusto. Tampoco a esto se extienden los poderes concedidos por Dios; de modo que en estos casos el súbdito está dispensado de obedecer, siempre que pueda eludirlo sin escándalo y sin un daño más grave.
>
> [...] Se entiende que el príncipe está eximido de la ley en cuanto al poder coactivo de la misma, pues la ley no tiene fuerza coactiva más que por la autoridad del príncipe, y nadie puede coaccionarse a sí mismo [...] Además, el príncipe está por encima de la ley en el sentido de que puede cambiarla en caso de necesidad y puede dispensarla según las condiciones de lugar y tiempo.
>
> [...] Hay que advertir, sin embargo, que, si la observancia literal de la ley no da pie a un peligro inmediato al que se haya de hacer frente sin demora, no compete a cualquiera interpretar qué es lo útil o lo perjudicial para el Estado, sino que esto corresponde exclusivamente a los gobernantes, que, con vistas a estos casos, tienen autoridad para dispensar de las leyes. Pero si el peligro es inmediato y no da tiempo para recurrir al superior, la necesidad misma lleva aneja la dispensa, pues la necesidad no se sujeta a la ley.
>
> *Suma Teológica*, parte I-IIae. Cuestión 96

Guillermo de Ockham (1285-1349), franciscano inglés, lleva al extremo los planteamientos que en Scoto apuntaban ya a una cierta ruptura con el tomismo. Si, a pesar de la controversia por el principio de individuación, tanto en santo Tomás como en Scoto encontramos aún un cierto realismo moderado en relación con las esencias universales, en Ockham vamos a encontrar la posición terminista que viene a sostener que los universales no son más que nombres (etiquetas verbales) que se adjudican a los entes individuales. Esto significa, frente a santo Tomás, que no tenemos razón suficiente con la que considerar a ciertos rasgos de un ente esenciales o circunstanciales y, frente a Scoto, que no se alcanza a ver con claridad cómo podríamos diferenciar la forma sustancial implicada en la esencia universal de la *haecceitas* o forma singular del ente individual.

Para comprender la posición ockhamista es necesario diferenciar entre conocimiento intuitivo y abstractivo. El primero es el concerniente a los entes singulares en sí mismos considerados, dándonos noticia de la real existencia de los mismos. El segundo, tal y como afirmó Tomás siguiendo a Aristóteles, consiste en la formación de un concepto mediante la abstracción pero, a juicio de Ockham, no es un proceso que comprenda tantos pasos interpuestos desde su comienzo hasta la consecución del concepto: «Se niega que hay especies impresas en la sensación y el entendimiento, y en general en toda representación por la cual se diga que una cosa representa otra de manera que lleve a su conocimiento. La razón es porque no debe admitirse la pluralidad sin necesidad» (*Tratado sobre los principios de Teología*).



Boceto encontrado en un manuscrito de la *Summa Logicae* (1341)

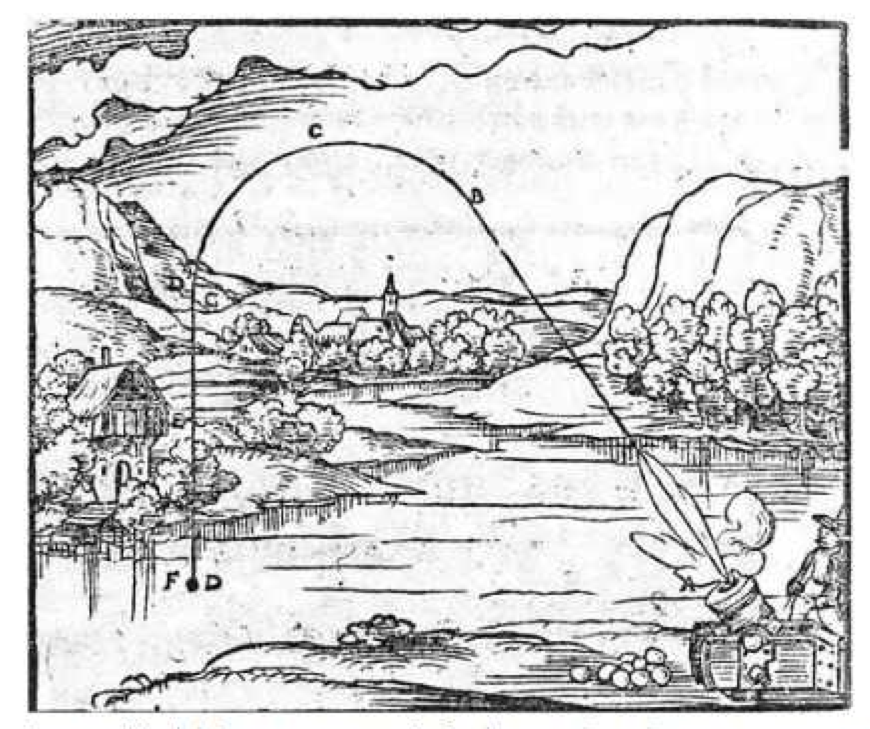
En cualquier caso los universales hicieron caer bajo una misma denominación entes semejantes pero diversos, individuos distintos. El paso que Scoto no dio, a pesar de su afirmación de la *haecceidad* como principio de individuación, lo da Ockham: solo hay entes individuales y en ellos no está encastrada ninguna esencia universal. Se asemejan y por eso los etiquetamos con los mismos términos. Pero no participan de una esencia común. El concepto debe entenderse no como una abstracción de la esencia, sino como una recolección de rasgos que se agrupan en conjuntos de notas o características a los que se aplica el mismo nombre. De ahí que a esta corriente filosófica, similar a la del sofista Gorgias, se la conozca como nominalismo o terminismo en su versión más extrema (Roscelino de Compiegne, siglo XI), la cual afirma que los universales son tan solo *flatus vocis*, emisiones de voz que no refieren a objeto alguno; Ockham no llega tan lejos, la abstracción tiene algún fin, alguna utilidad:

> Digo, pues, que respecto de lo incomplejo puede darse una doble noticia, de las cuales una puede llamarse abstractiva y la otra intuitiva pero hay que saber que la noticia abstractiva puede tomarse en dos sentidos: o bien se dice de la que es de algo abstracto de muchos singulares, y así la noticia abstractiva no es otra cosa que el conocimiento de algún universal abstraíble de muchas cosas. Y en otro sentido se toma la noticia abstractiva según que abstrae de la existencia y de la no existencia, y de las otras condiciones que sobrevienen contingentemente a la cosa o que de esta manera se predican de ella; no de modo que se conozca algo por la noticia intuitiva, que no sea conocido por la noticia abstractiva, sino que lo mismo totalmente y según [la] razón totalmente idéntica se conoce por una y otra noticia. Pero se distinguen en cuanto que la noticia intuitiva de la cosa es un conocimiento tal en cuya virtud puede saberse si la cosa existe o no, de manera que, si la cosa existe, inmediatamente el entendimiento juzga que existe, y conoce esto evidentemente, a no ser que sea impedido por la imperfección de aquella noticia. E igualmente, si tal noticia fuese perfecta, y fuese conservada por la potencia divina con respecto a la cosa no existente, en virtud de tal noticia incompleja conocería evidentemente que aquella cosa no existe.
>
> *Comentario a las Sentencias*

Este franciscano aplica así la famosa navaja que lleva su nombre, tanto al proceso de conocimiento como a la ontología o investigación sobre los entes. Además, a partir de este rigor epistemológico por el cual no ha de suponerse ningún conocimiento que no nazca de nuestro encuentro empírico con los entes individuales, Ockham afirmó, anticipándose a David Hume (1711-1776), que no debemos confundirnos cuando determinados efectos parecen conducirnos a un conocimiento de la causa cuando aquellos no son más que meros indicios que jamás nos hubieran llevado a la causa si esta no hubiese sido previamente conocida. Si esto se aplica a ciertas vías de santo Tomás nos daremos cuenta de que estas se convierten en argumentos probables pero no fuertemente demostrativos:

> Al igual que una huella no nos lleva al conocimiento de aquello de lo cual es huella, sino al conocimiento recordatorio de algo conocido primeramente, así del mismo modo ocurre con los conocimientos. Por ejemplo, el que nunca hubiera visto a un león y viera su huella en el polvo, no por eso conocería al león pero el que antes hubiera conocido al león y luego viera su huella en el polvo, a causa de ello recordaría muy bien al león, e igualmente formularía por esta razón este juicio: «por aquí pasó un león».
>
> *Tratado sobre los principios de Teología*

Este mismo razonamiento sobre las huellas o indicios fue llevado a su perfección en relación con la causalidad por el ockhamista Nicolás de Autrecourt, quien dijo que el principio de causalidad no goza de evidencia, a diferencia del principio de no contradicción. La relación causa-efecto nos da un saber probable pero no evidente y mucho menos evidente *a priori*.



La cuestión del ímpetu se tornaría fundamental en el momento en que comenzaran a aparecer las armas de fuego. La imagen está contenida en una obra de Walther Hermann Ryff, conservada en Basilea, cuyo título se puede

traducir como *Arquitectura de todas las artes matemáticas y mecánicas más recientes* (1582).

Este enfoque nominalista y económico, tanto en cuestiones ontológicas como epistemológicas (la navaja de Ockham viene a cortarle las barbas a Platón y Aristóteles) condujo a Ockham a posiciones con respecto al problema fe-razón que lo llevaron a reivindicar una separación de ambas, pero no en el sentido contradictorio de la doble verdad de los averroístas latinos (contra los cuales hizo su ejercicio admirable de síntesis santo Tomás), sino en el sentido de que la fe tiene sus asuntos y la razón debiera ya empezar a ocuparse de los suyos. Problemas tales como la investigación científico-natural que algunos ockhamistas se atrevieron a realizar, tales como Juan Buridán y Alberto de Sajonia, quienes desarrollaron la teoría del *impetus*. Esta teoría refutaba la disparatada (para el saber actual) teoría aristotélica según la cual los proyectiles seguían en movimiento sin necesidad de una fuerza ajena que actuase sobre ellos porque el aire que desplazaban los empujaba por la cola. Es decir, en el vacío ni el mejor arquero conseguiría evitar que se cayera la flecha a sus pies. Para Buridán el aire es un obstáculo y no el propulsor. Esto se acerca más a la verdad.

A modo de conclusión del pensamiento de Ockham y de resumen de lo más significativo de los tres grandes del medievo (Agustín, Tomás y Ockham) proponemos el siguiente cuadro, que tiene como eje los tres grandes temas de la metafísica, tal y como Kant (s. XVIII) los conceptuó en su *Crítica de la razón pura*:

DIOS (SER SEPARADO, SER INFINITO, PRIMER MOTOR)	San Agustín no aportó prueba racional de la existencia de Dios, pero sí lo hizo un agustino a principios del segundo milenio: san Anselmo de Canterbury. Es una prueba racional o *a priori* (sin apelación a la experiencia, a diferencia de las famosas vías), por la cual uno extrae la necesidad de la existencia de Dios de la definición de su esencia. Para san Anselmo la esencia divina es perfectamente comprensible para la inteligencia humana.	Puede conocerse la existencia de Dios mediante pruebas *a posteriori*, pero no su esencia. De su esencia sabemos lo que nos ha revelado mediante los textos sagrados. Asumía la analogía entre las tres personas de la Trinidad y las tres funciones del alma: Padre (memoria), Hijo (*logos*, 'entendimiento') y Espíritu Santo (voluntad).	Las vías no son completamente inválidas, pero no sabemos a qué Dios exactamente nos conducen, ni siquiera tiene que ser un único Dios y ni siquiera tiene por qué ser una sustancia divina. De ahí que su existencia sea cuestión de fe. En Dios la memoria, el entendimiento y la voluntad son lo mismo y, por lo tanto, Dios no quiere lo que es bueno, sino que lo que Dios quiere es bueno porque él lo quiere.

Razón, experiencia y método científico

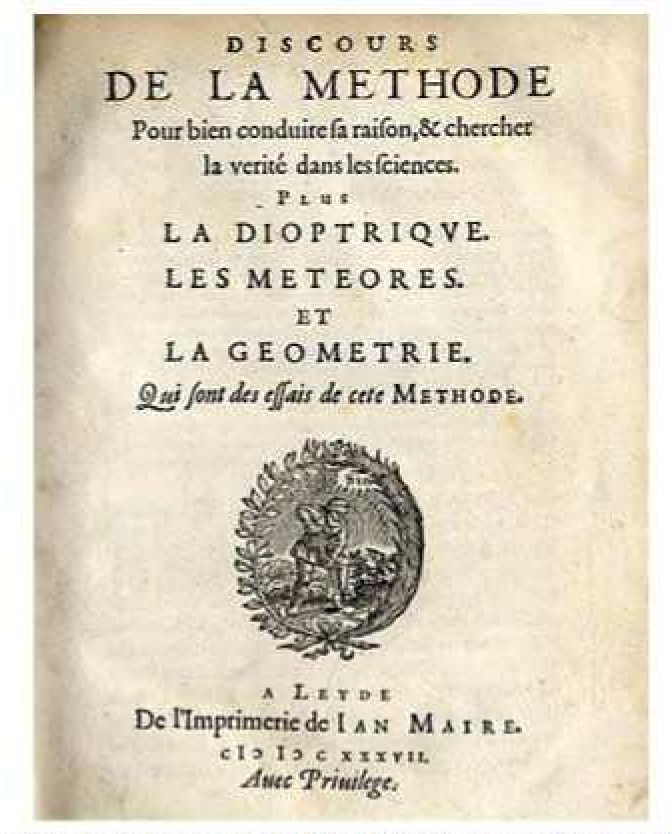
Durante este capítulo se tratará del modo en que el racionalismo y el empirismo fueron reacciones al método hipotético-deductivo de la ciencia quien llamó al mismo resolutivo-compositivo. Este método fue ya ejecutado en su perfección por Galileo, aunque interpretado dentro de esquemas que no acaban de romperse. Porque, en efecto, aunque Galileo despotricara contra esos peripatéticos incapaces de entender el más simple de los razonamientos, aun así él mismo no supo reivindicar la importancia de la estructura epistemológica del método hipotético-deductivo, como una conquista en sí misma. Centrado en sus controversias con los seguidores de Aristóteles (peripatéticos), estos llegaron a tornarse personales en el caso del papa de Roma. La preocupación por el método científico en sí mismo la encontraremos tanto en Descartes (*Discurso del método*), padre del racionalismo, como en el padre del empirismo: Bacon (*Novum Organum*). Descartes hizo hincapié en la deducción, mientras que Bacon buscó desbrozar la inducción tal y como la entendió Aristóteles de toda la tramoya de la lógica deductiva de los silogismos aristotélicos tal y como había sido artificiosamente extendida por los escolásticos medievales.

Este capítulo consta de estos dos apartados.

- El racionalismo y la sustancia: Descartes, Spinoza y Leibniz
- El empirismo y la desaparición de la sustancia: Bacon, Locke y Hume

En la Francia de Descartes (1596-1650), además de las corrientes estoica y agustiniana (jansenista, concretamente, en Francia) que resurgieron como respuesta a la actitud decadente de los libertinos que imperaban en la Corte (véase, de Michel Onfray, *Los libertinos barrocos. Contrahistoria de la filosofía III*), se puso de moda otra corriente propia del final de la Antigüedad: el escepticismo. Para combatirlo, Descartes propuso la reducción al absurdo de la duda escéptica mediante la duda metódica. El método permite separar los elementos claros y distintos (evidentemente verdaderos) de algo complejo para volver a componerlos (*Discurso del método, Los principios de la filosofía*) deductivamente.

Cuando el complejo del que partimos es toda la realidad la duda deja en suspenso el juicio sobre la existencia o inexistencia de cualquier cosa. Pero Descartes encontraba que aunque cualquier contenido puede ser objeto de duda formalmente es necesario que haya el dudar mismo, el pensar que duda: «Pienso, luego existo». No obstante, Descartes dio una paso más y otorgó categoría de sustancia (un paso donde su formación escolástica traiciona su propósito inicial de no dejar que nada que anteriormente ha aprendido le influya) al proceso de pensar y lo llamó «sustancia pensante» (*res cogitans*), la cual identificaba con un alma indivisible y separada del cuerpo, al estilo platónico. A pesar de este regreso no justificado, Descartes dejó claro para siempre que la escolástica y la teología no pueden ser el fundamento del pensar filosófico, porque el pensamiento filosófico es autónomo o no es.



DISCOURS
DE LA METHODE
Pour bien conduire ſa raiſon,& chercher
la verité dans les ſciences.
PLUS
LA DIOPTRIQVE.
LES METEORES.
ET
LA GEOMETRIE.
Qui ſont des eſſais de cete METHODE.

A LEYDE
De l'Imprimerie de IAN MAIRE.
CIↃ IↃ C XXXVII.
Auec Priuilege.

Discurso del método para conducir bien la razón y encontrar la verdad en las ciencias acompañado de la dióptrica, los meteoros y la geometría, todas las cuales son ensayos de este método

La sustancia pensante, a diferencia del Dios de Aristóteles, que solo se necesitaba a sí mismo, parece vivir en un mundo y un cuerpo de cuya existencia, no obstante, puede dudar. Como nada de lo que uno siente o percibe es garantía de la existencia del propio cuerpo y del mundo, e incluso, la propia lógica con la que uno razona podría estar pervertida por una fuerza maligna que me llevara al error creyendo que estoy en la verdad, Descartes tuvo que aferrarse a algún contenido del pensamiento que fuera verdadero sin resultar de un razonamiento y que no procediese de los sentidos.

Un contenido así es innato y su origen puede ser el alma misma o un origen sobrenatural. Descartes hallaba tal contenido en su pensamiento: la idea de infinitud. Consideraba que una idea así no podía proceder del propio pensar, que es

limitado y finito en duración y alcance. Ha de proceder, por fuerza, de fuera de sí, de algo más allá de la idea misma de infinito y que sea, no obstante, capaz de producirla: la *res infinita*, el Dios del filósofo moderno, que, a diferencia del ser separado de Aristóteles, sí es creador *ex nihilo* de todo lo existente: pensamiento y extensión material (si esto último existe, lo cual aún estaría por probar). La idea de infinitud es la marca que el Creador deja en nuestra alma. Pensar en un Dios que no existe es, según el filósofo francés, como pensar en una montaña sin valle.

Ahora bien, si Dios existe y es perfecto, si es lo verdadero, lo bueno y lo bello (*verum, bonum, pulchrum*), en un cierto sentido (como vio Platón) no puede permitir Dios que el pensamiento se engañe. En conclusión, el mundo (*res extensa*) existe, pero en él debemos separar lo que nos parece del mundo y es del pensamiento (cualidades secundarias de Demócrito y Galileo: colores, olores, sabores, y otras no expresables en magnitudes numéricas y que nos vienen dadas por intermediación del cuerpo) y lo que es propiamente materia extensa (de la que trataría una nueva filosofía natural, una física moderna, como la que inaugura Galileo y culmina Newton).

Ahora bien, si Dios existe y es perfecto (por definición), no puede permitir que me engañe. En conclusión, el mundo ahí fuera existe, pero en él podemos reconocer cualidades primarias (aquellas que pueden ser ubicadas en los ejes cartesianos), puesto que aquellas que presumiblemente solo existen en el modo en que este nos afecta (cualidades secundarias) no son propias de la *res extensa*, sino de la *res cogitans*.

Esto abre dos problemas nuevos en el pensamiento de Descartes: el origen del mundo y la relación pensamiento-extensión (nueva versión del problema alma-cuerpo). Con respecto al primero escribió un tratado que, al llegar a conclusiones similares a las de Galileo, tuvo que ver la luz póstumamente. La cuestión del dualismo se resuelve cartesianamente apelando a la intervención de la glándula pineal, donde se produciría el encuentro entre ambas sustancias a través de los espíritus animales, unos seres pequeños, sutiles, de naturaleza ígnea, que podrían pertenecer a ambos planos de la realidad: extensión y pensamiento. En el *Tratado del hombre*, Descartes estudia los procesos físicos de nuestro cuerpo, particularmente los que tienen que ver con el sistema nervioso (movimiento y percepción). En esta obra nos dice que la glándula pineal deja pasar al cerebro solo las «porciones más sutiles y animadas de la sangre», a las que compara con «un viento muy sutil, o más bien, una llama muy viva y muy pura»; estos corpúsculos son los espíritus animales (recordamos que el término espíritu viene del latín *spiritus*, 'soplo de aire', 'aire'). A partir del cerebro los espíritus animales se desplazan por los nervios sensoriales y motores y permiten la percepción y el movimiento de las distintas partes del cuerpo. En cierto modo, el concepto de espíritus animales anticipó de un modo muy rudimentario el concepto actual de neurona.

Para Descartes no fue posible derivar un sistema ético de su metafísica ni de su teoría del conocimiento (*Discurso del método*, *Meditaciones metafísicas*, *Principios para la dirección del espíritu*, *Principios de la filosofía*) de modo que postuló una moral provisional que a grandes rasgos se asemeja a la de los estoicos y cuyos principios son:

- Seguir las leyes y costumbres del país donde se vive, incluida la religión de los padres.
- Ser firme y resuelto en las decisiones y constante en las acciones.
- Alterar los deseos propios antes que el orden del mundo y hacer de necesidad virtud en la medida en que sea posible.
- Entregar la vida al cultivo de la razón.

El holandés de ascendencia judeo-ibérica, Baruch Spinoza (1632-1677), por un lado continuaría a Descartes, pero por otra, como gran conocedor de la filosofía medieval que fue, resultó ser un gran innovador, tan crítico como *ganador de verdades*. Sus grandes obras fueron el *Tratado de la reforma del entendimiento* y la *Ética*. Mientras que el itinerario cartesiano fue, resguardándose bajo el paraguas de la moral provisional, partir de la duda para llegar a Dios transitando por el «Yo pienso»; en Spinoza no es mi finitud la que se enfrenta a la infinitud divina, capaz de introducir en mí una idea de infinito, sino que yo estoy inserto en la infinitud y mi idea de Dios es Dios mismo. En Descartes el alma humana conseguía religarse a Dios, mientras que para Spinoza el hombre entero es parte de Él.

La *Ética* está compuesta de cinco partes y reproduce un esquema escolástico. En las partes I y II se describe la relación Dios-hombre. Como en Descartes, el punto de partida es la indigencia, pero no una indigencia en el conocimiento, sino una indigencia existencial. Se trata de una búsqueda racional del bien, al que se considera de naturaleza intelectual. Un bien que pueda librarnos de toda tristeza, de todo riesgo, como superación de los cuidados y preocupaciones. Pero la posesión de un bien intelectual solo se da en su ejercicio.

Siguiendo a Descartes, se pregunta cuál es la idea donde reside el bien. Las ideas constituyen una realidad propia. Son inteligibles en cuanto tales. Una idea es una cosa, en cierto sentido. No es como en Platón y como, posteriormente, en Kant un ideal (aunque en Platón el ideal existe, no es un ideal regulativo). La cuestión está en que Spinoza discrepa de Descartes en que la solución al problema del conocimiento se obtenga por la mera seguridad en nuestra propia existencia. La mera formalidad del «Yo pienso, luego existo» (*cogito* cartesiano) no le parece el punto de partida para fundamentar una teoría del conocimiento (sin negar que es una verdad conquistada para la filosofía). Solo comprendiendo nuestro lugar en las cosas podremos progresar en el conocimiento. La desconfianza racionalista hacia los datos de los sentidos es matizada por Spinoza: no hay tales alteraciones sensoriales, sino un orden que da lugar a tales alteraciones. Comprendamos el orden y no nos engañarán los sentidos por más que sigan presentándonos esas alteraciones ocasionalmente.

Spinoza revisa la noción de sustancia cartesiana. Considera que definir la sustancia rigurosamente y aceptar que haya más de una sustancia es contradictorio. La sustancia se autodetermina. Solo hay una sustancia. Llamémosla Dios. Pero no es una sustancia creada ni creadora, es causa de sí misma y el mundo es una emanación de ella. Nada hay fuera de Dios. Se soluciona así el problema cartesiano acerca de cómo contacta el pensamiento con la extensión en el cuerpo humano (el ángel encerrado en la máquina) y se dejan a un lado concepciones disparatadas acerca de la ausencia o presencia de alma en los animales.

Hay pensamiento y extensión, pero no como sustancias distintas, sino como los atributos en los que la misma sustancia (Dios/naturaleza) se expresa en una infinidad de modos. La distinción entre atributos es necesaria, puesto que a nadie se le escapa que solo el pensamiento limita al pensamiento, mientras que solo la extensión limita la extensión. La demostración de la imposibilidad de la existencia de más de una sustancia —partiendo de la noción cartesiana de sustancia, no de la aristotélica— es como sigue: una sustancia es anterior en la naturaleza de sus afectos y entendemos que dos sustancias con diferentes atributos no tienen nada en común entre sí. Si las cosas no tienen nada en común entre sí, uno de ellos no puede ser la causa de la otra. En la naturaleza, no puede haber dos o más sustancias de la misma naturaleza o atributo y una sustancia no puede ser producida por otra sustancia. Pertenece, por definición, a la naturaleza de una sustancia existir y no tener límite o fin. Dios, o una sustancia compuesta de infinitos atributos, cada uno de los cuales expresa su esencia eterna e infinita, existe necesariamente (recuperando el argumento ontológico de san Anselmo). Excepto Dios, ninguna sustancia puede ser o concebirse. Decir sustancia en sentido cartesiano (no tan lejano del aristotélico-tomista) y decir Dios o naturaleza es decir lo mismo en diferentes sentidos. La sustancia pensante y la sustancia extensa son una sola y misma sustancia, aprehendida ya desde un atributo, ya desde otro. Las implicaciones para la filosofía práctica son inevitables, como hemos puesto de manifiesto en la revista *Res publica*:

> Con respecto a la metafísica, y como constata Vidal Peña en su tesis doctoral, Hegel se confunde transido de Fichte, podría decirse— cuando ve en Spinoza un orden (vertical) descendente en el que el modo es la fase más baja de todas y la subjetividad sería solamente un alejamiento de lo general, sin posible retorno a ello. Para Spinoza, el humano es una composición de fuerzas que da cuenta con palabras —que no es lo mismo siempre que conocer— de las imágenes que proyecta: un *conatus* de perseverancia en el ser. Para Albiac, la ética y la filosofía política —lo que Descartes no se atrevió a construir conformándose con una moral provisional sucedánea— es el asunto crucial del filosofar de Spinoza.

En resumidas cuentas, Spinoza extrae en metafísica las consecuencias de la

nueva *imago mundi* galileana y de la idea de substancia cartesiana (haciendo coincidir, a diferencia de Descartes, el *ordo cognoscendi* con el *ordo essendi* [el orden y conexión de las ideas es el mismo que el orden y conexión de las cosas]) a la par que es capaz de construir el sistema teórico-práctico que en el francés queda en suspenso, algo intolerable, debió de pensar el holandés, en un pensador sistemático.

Recensión sobre el libro de Gabriel Albiac:
La sinagoga vacía. Un estudio de las fuentes marranas del espinosismo

Según Spinoza, los seres humanos nos equivocamos al creernos libres, puesto que esto sucede en la medida en que somos conscientes de las acciones que realizamos, pero ignoramos las causas que las determinan. Y no solo eso: nos empeñamos en pensar que la naturaleza actúa por una razón o fin nos empeñamos en pensar que la naturaleza actúa por una razón o fin mentando con la expresión «voluntad de Dios» lo que no es más que el asilo de nuestra ignorancia. En cualquier caso, es imposible que dejemos de ser una parte de la naturaleza. La esencia del alma humana está constituida por ideas adecuadas e inadecuadas y así es que se esfuerza por perseverar en su ser tanto en cuanto tiene las unas como en cuanto tiene las otras. El esfuerzo por perseverar tiene el nombre de voluntad, pero cuando refiere a alma y cuerpo recibe el nombre de apetito. Y esta es la esencia del hombre: el apetito que, cuando se torna consciente, es llamado deseo. Juzgamos que algo es bueno porque lo intentamos, lo queremos, apetecemos y deseamos y no al revés, dice Spinoza. Por eso es que la felicidad no es un premio que se otorga a la virtud, sino que es la virtud misma y no gozamos de ella porque reprimamos nuestros apetitos más concupiscentes, sino que podemos reprimirlos porque gozamos de ella.


Eruditissime Nobilissimeque Dne

Scriptum, quam mihi dignatus es mittere, legi, magnasque pro eiusdem communicatione ago gratias. Doleo, quod mentem tuam, quam tamen credo te satis clare exposuisse, non satis assequi potuerim. Precor itaque, ut ad haec pauca mihi respondere non graveris

Vir amplissime
Ex asse tuus
B. despinoza

Hagae comitis
9 nov. 1671

Nobilissimo Amplissimoque Do
D. Gotfredo Gulielmo Leibnitio
Juris u. Doctori et Consiliario
Moguntino
Maintz

Carta de Spinoza a Leibniz. La relación y diferencias entre estos dos filósofos fueron expuestas por Matthew Stewart en su obra *El hereje y el cortesano*.

Otra figura del pensamiento racionalista que dejaría una huella importante en el porvenir —más por la influencia de su persona que por la de su propia y extraña filosofía— es Gottfried Wilhelm Leibniz (1646-1716). La crítica de Kant tiene por objeto la concepción metafísica de un discípulo de Leibniz, Wolf. Christian Wolff (1679-1754), aunque más cerca de Descartes en el planteamiento racionalista de su metafísica, no puede concebirse sin Leibniz. En Christian Wolff encontramos la doctrina sobre los tipos ontológicos del ser, que, según la metafísica clásica (onto-teología), son tres: mundo, alma y Dios. Mundo refiere al conjunto de entidades físico-em-píricas, corpóreas o no corpóreas, pero extensas. Alma designa el conjunto de fenómenos de la vida psíquica. Dios es el Dios de los filósofos (el ser separado de Aristóteles; la primera causa de santo Tomás; el primer principio, etc.). Pues bien, fue del choque de un Kant wolffiano —aunque encontrándose el prusiano ya en cierta disposición, no todo el mérito fue del escocés— con la obra de un empirista británico de Edimburgo, David Hume, que surgió la propuesta de solución kantiana a la antítesis entre racionalismo y empirismo; según María Jesús Soto Bruna:



Christian Wolff

El influjo de la monadología leibniciana está, en efecto, directamente mediado por la figura de Christian Wolff, cuyo espíritu analítico se encargó de llevar a cabo, por un lado, la ordenación de una gran parte del saber de su época. A veces Wolff aparece en la Ilustración alemana como el fundador de un conjunto de instrumentos metódicos adaptados para proporcionar un «ornamento teórico» al sentido común. Por otro lado, asumió el trabajo de sistematizar y clasificar el pensamiento de su predecesor. Incluso es muy frecuente encontrar a Wolff en las historias de la filosofía usuales, si no exclusivamente como un seguidor de Leibniz, sí como el autor cuya tarea se limitó a exponer sistemáticamente las doctrinas leibnicianas, publicándolas —en su lengua vernácula- en manuales académicos de gran repercusión en las universidades alemanas del siglo XVIII, proporcionando así una «filosofía de escuela» en la que —no hay que olvidarlo— crecerá el joven Kant.

«El significado de la monadologia leibniciana en Christian Wolff»
En *Anuario filosófico* (Universidad de Navarra)

Para Leibniz, «la percepción, y lo que de ella depende, es inexplicable por razones mecánicas, es decir, por las figuras y los movimientos. Si se finge una máquina cuya estructura la haga pensar, sentir, tener percepción, podrá concebirse aumentada, conservando las mismas proporciones, de suerte que pueda entrarse en ella como en un molino. Supuesta tal máquina, no hallaremos, si la visitamos por dentro, más que piezas empujándose unas a otras; pero nunca nada que explique una percepción» (*Monadología*). ¿Qué es una mónada? Pues, de nuevo, tiene que ver con el problema de la sustancia en el racionalismo moderno. Leibniz volvería a considerar la sustancia de un modo aristotélico (más exactamente: escotista) para salvarla de toda la problemática cartesiana sobre la conexión entre pensamiento y extensión (para ello recupera la solución de la armonía preestablecida postulada por el ocasionalismo de Malebranche) y para evitar la fuerte conclusión spinoziana (el Dios de Spinoza conduce al ateísmo). Pero, a diferencia de Aristóteles y de la escolástica, la extensión material pasa a entenderse como una apariencia del ser de las percepciones:

> 77. Así puede decirse que no sólo el alma —espejo de un indestructible universo— es indestructible, sino el animal mismo, aunque su máquina perezca a menudo en parte y reciba o abandone orgánicos despojos.
>
> 78. Estos principios me han proporcionado la manera de explicar naturalmente la unión o la conformidad del alma y del cuerpo orgánico. Sigue el alma sus propias leyes y el cuerpo también las suyas propias, y se encuentran en virtud de la armonía preestablecida entre las substancias, puesto que todas son las representaciones de un mismo universo.
>
> 79. Las almas obran según las leyes de las causas finales, por apeticiones, fines y medios. Los cuerpos obran según las leyes de las causas eficientes o movimientos. Y ambos reinos, el de las causas eficientes y el de las causas finales, son armónicos entre sí.

80. Descartes ha reconocido que las almas no pueden dar fuerza a los cuerpos porque hay siempre en la materia la misma cantidad de fuerza. Sin embargo, ha creído que el alma podía cambiar la dirección de los cuerpos. Pero es porque en su tiempo no se conocía aún la ley de la naturaleza según la cual se conserva la misma dirección total en la materia. Si Descartes la hubiese advertido, hubiera venido a parar a mi sistema de la armonía preestablecida.

Monadología

De algún modo, las mónadas son átomos espirituales, algunas dotadas de mayor nivel de conciencia (percepción) y otras de un nivel de conciencia superior (apercepción). La coherencia entre las vivencias de las mónadas viene establecida por el relojero del universo: Dios, quien garantiza la armonía preestablecida de este, el mejor de los mundos posibles, no desde un punto de vista moral (pues hay mal en el mundo y aquí no vale; como en Agustín, el recurso al libre albedrío que queda excluido de este sistema), sino desde el punto de vista de la navaja de Ockham, un mundo donde el efecto mayor se produce por las vías más simples:

[Una mónada es] la verdadera sustancia que contiene en sí todos los predicados que puede enunciar de ella quien la conozca de un modo exhaustivo, con conocimiento a priori y racional (que sólo Dios tiene de todas las sustancias, pues nosotros, de la mayoría de ellas sólo podemos conocer los predicados después de ver de hecho que la pertenecen. Esta distinción corresponde a la que hará en los *Nuevos ensayos sobre el entendimiento humano* entre las verdades de razón y las verdades de hecho). En su afán por salvar la individualidad, simpatiza más Leibniz con la teoría de la *haecceidad* (la forma última que hace que Sócrates, p. ej., sea Sócrates) de Duns Scoto, que con la teoría de la individuación de santo Tomás (que la hace consistir en la materia de cada individuo).

Notas a la traducción al *Discurso de metafísica*

La filosofía de Leibniz llega mediante una suerte de hiperracionalismo a una conclusión semejante a la que llegaría el obispo Berkeley (1685-1753) con su hiperempirismo inmaterialista: ser es ser percibido. La filosofía leibniciana podría parecer un extraño sistema donde la doctrina protestante de la predestinación subyacería a un atomismo mentalista en el que, a diferencia del atomismo de Demócrito, sí hay una jerarquía de géneros (al estilo aristotélico), con un Dios-arquitecto (al estilo de la masonería) en la cumbre de dicho orden jerárquico; un Dios que no se diferencia tanto del aristotélico. Los accidentes aristotélicos no son tales, para Leibniz. En relación con cada mónada todo lo que acaece le es sustancial, define su ser, pues no hay contingencia. Todo sucede por necesidad. De algún modo, esencia y *haecceitas* se identificarían. La esencia del individuo y el principio de individuación escotista son lo mismo. Stewart, en *El hereje y el cortesano*, cita a Hegel (1770-1831) y a Russell (1872-1970), quienes consideraron la metafísica leibniciana como una construcción arbitraria, una novela metafísica o un cuento de hadas.



La escuadra y el compás son herramientas de la arquitectura y símbolo universal de la masonería. Leibniz gustaba de la metáfora arquitectónica para referirse al autor de las cosas.

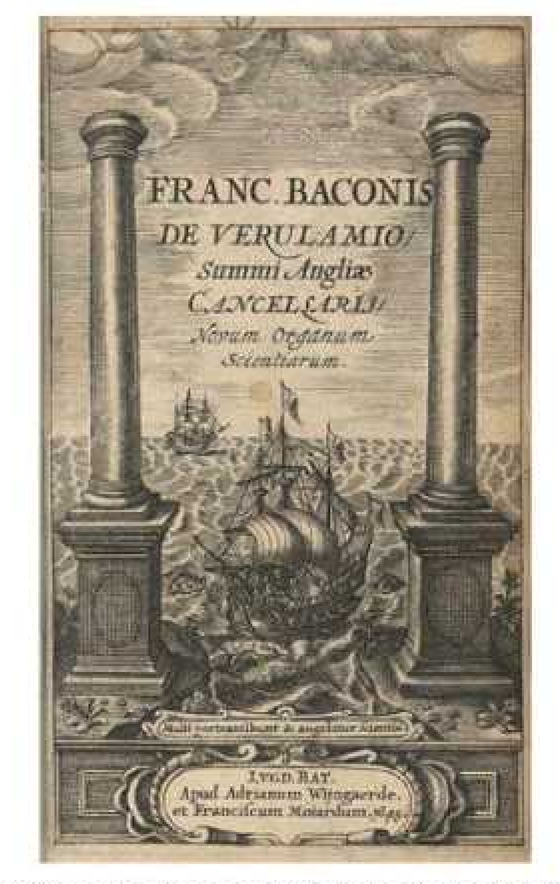
Sin embargo, el pensamiento leibniciano da en la posteridad lugar a una conquista filosófica de cierto interés (dejando a un lado el máximo interés que para las ciencias tiene la grafología o geometría no espacial de las relaciones entre nodos,

el cual es también un descubrimiento leibniciano y que está absolutamente emparentado con la monadología). Esa conquista filosófica es el perspectivismo, etapa madura del pensamiento de José Ortega y Gasset (1883-1955), una vez superada la enorme impronta que en este autor dejaría el pensamiento de Nietzsche (1844-1900); según Ortega:

> Cada vida es un punto de vista sobre el universo. En rigor, lo que ella ve no lo puede ver otra. Cada individuo —persona, pueblo, época— es un órgano insustituible para la conquista de la verdad. He aquí cómo ésta, que por sí misma es ajena a las variaciones históricas, adquiere un dimensión vital. Sin el desarrollo, el cambio perpetuo y la inagotable aventura que constituyen la vida, el universo, la omnímoda verdad, quedaría ignorada.
>
> El error inveterado consistía en suponer que la realidad tenía por sí misma, e independientemente del punto de vista que sobre ella se tomara, una fisonomía propia. Pensando así, claro está, toda visión de ella desde un punto determinado no coincidiría con ese su aspecto absoluto y, por tanto, sería falsa. Pero es el caso que la realidad, como un paisaje, tienen infinitas perspectivas, todas ellas igualmente verídicas y auténticas. La sola perspectiva falsa es esa que pretende ser la única.
>
> *El tema de nuestro tiempo*

EL EMPIRISMO Y LA DESAPARICIÓN DE LA SUSTANCIA CARTESIANA: BACON, LOCKE Y HUME

Francis Bacon (1561-1626), frente al énfasis en la parte deductiva del método científico que encontramos en Galileo y Descartes, cargó las tintas en la inducción o recopilación de datos empíricos suficientes para una generalización aceptable. En su *Novum Organum* (en alusión a los textos de Aristóteles dedicados a la lógica, conocidos como *Organon*) pretendió mostrar cómo «Platón corrompió la filosofía natural con su teología, tan completamente como Aristóteles la corrompió con su lógica». Con respecto al uso que se hacía de la lógica aristotélica entre los peripatéticos recalcitrantes afirmó que esta valía más para perpetuar los errores cimentados sobre el terreno de las ideas vulgares que para conducir al descubrimiento de la verdad. John Locke, en su *Ensayo sobre el entendimiento humano* (1690), defendió que la tesis de las ideas innatas de Descartes no se sostiene con tan solo observar atentamente que en la infancia no hay presencia de tales ideas. No obstante, no llevó el punto de partida crítico hasta las últimas consecuencias, algo que sí acometió David Hume.



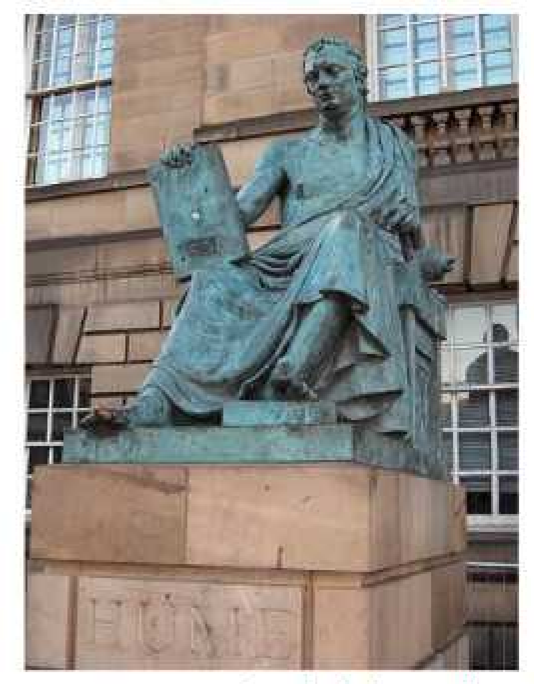
Novum Organum, en una edición de mediados del siglo XVII

El escocés David Hume (1711-1776) no fue célebre en su época por ser filósofo, sino por su *Historia de Inglaterra* (un trabajo monumental que comprende desde la invasión de la isla de Gran Bretaña por Julio César hasta la Revolución de 1688, revolución que daría lugar al parlamentarismo inglés tal y como actualmente lo conocemos). De hecho, su primera incursión en la filosofía teórica fue un fracaso y tuvo que adaptar su obra filosófica (que era un tratado) para hacerla más accesible y le cambió el título por el de *Investigación sobre el entendimiento humano*. Esta obra supuso una auténtica revolución con respecto a la cuestión de la realidad (la metafísica) y del conocimiento que de ella podemos tener. Kant (1724-1804) dejaría de ser un filósofo racionalista y metafísico tras la lectura de esta obra, la cual —usando palabras del mismo Kant— «lo despertó de un sueño».

Todos los filósofos modernos, tanto empiristas como racionalistas,

consideraban que no conocemos la realidad tal y como es, sino por representaciones. Esto genera un problema: ¿podemos estar seguros de que la representación coincide con la realidad a la que representa? Ejemplo: la luna parece un disco luminoso cuando es un astro del tamaño de España y su luz no es propia, sino que es el reflejo de otro astro (el sol). Otro ejemplo: los colores solo existen para la percepción visual, pero no hay colores pegados a las cosas sino que, como se dieron cuenta racionalistas y empiristas, son ondas que captan los nervios de los ojos de los animales. Algunos filósofos antiguos ya sospechaban que esto era así: Empédocles, Demócrito, Platón...

La diferencia entre empiristas y racionalistas está en el criterio último para saber qué parte de aquello que llega a nuestra mente es auténtico y verdadero conocimiento. Dicho de otro modo más sencillo: ¿de qué me puedo fiar para saber que conozco la realidad y no una fantasía creada por mi mente? La respuesta de los racionalistas, como Descartes, es: la razón te lleva a deducir la existencia de un Dios que te garantiza que la realidad es tal y como nuestra inteligencia la comprende (Dios no nos puede engañar, dice Descartes). La respuesta de los empiristas es: las impresiones que los sentidos nos proporcionan, interpretadas con lógica por nuestra inteligencia y nuestra razón (como hacen los científicos con sus experimentos), son el único criterio de verdad. Dios puede existir o no, pero queda muy lejos de nuestra experiencia.



Escultura de Hume, con una toga al estilo de las esculturas de los filósofos antiguos, en pleno centro de Edimburgo

Para un empirista los sentidos no nos engañan, sino que nos engaña nuestra ignorancia. Es cierto que a veces parece que nos engañan; por ejemplo, nosotros vemos una cuchara como si estuviese doblada en un vaso de agua, pero esto no sucede porque los sentidos nos engañen, sino porque desconocemos el fenómeno de la refracción de la luz. De hecho, es otro sentido el que nos saca del engaño: el sentido del tacto.

Las percepciones que penetran con mayor fuerza y evidencia en la conciencia se llaman impresiones que se dividen a su vez en impresiones de la sensación (las que se refieren a la experiencia externa: la pared de esta habitación o la cara de quien tengo delante) e impresiones de reflexión (propias de la experiencia interna en las que el sujeto se siente a sí mismo: un estado de ánimo; «reflexión» aquí significa volverse sobre uno mismo).

Las imágenes debilitadas de estas impresiones (sean de sensación o de reflexión) se llaman ideas. La diferencia entre impresión e idea es, por ejemplo, la que hay entre el dolor producido por un golpe y la imagen de ese dolor en la memoria.

La idea no puede nunca alcanzar la vivacidad y la fuerza de la impresión. Eso que los racionalistas llaman ideas son nada más que las huellas o copias que dejan las impresiones en nuestra memoria o imaginación. No hay ideas innatas. Todas son adventicias o facticias (usando el vocabulario de Descartes).

De este análisis Hume concluyó que la mente humana solo puede avanzar en el conocimiento por dos procedimientos o procesos: a) relacionando ideas abstractas, y b) analizando experiencias o cuestiones de hecho (*matters of fact*). El primer procedimiento es el propio de las ciencias puras o auxiliares y el segundo es el de las ciencias experimentales, la historia y el sentido común, ayudado de la lógica y las matemáticas (que, por ello, se llaman auxiliares).

- Son relaciones de ideas las que refieren a las matemáticas y la lógica (ciencias formales, sin contenido). Para Hume, Platón tenía razón al decir que las verdades matemáticas son verdaderas siempre y universalmente, pero Platón se equivocaba considerando que había un mundo ideal donde existen estas cosas matemáticas; no eran cosas, sino relaciones entre términos, y no estaban en un mundo de las ideas, sino en la propia mente humana. No estaban como contenidos (no son ideas innatas), sino como relaciones que la mente capta. No nacemos con los teoremas, sino con la capacidad de pensar en estas relaciones puras. Estas relaciones puras son lógicas (y lógico-matemáticas) y en ellas la imaginación no tiene ningún papel.
- En cambio, las cuestiones de hecho se refieren a las existencias reales. Aquí las percepciones (tanto impresiones como ideas) se relacionan porque se asemejan o porque se agrupan próximas en el espacio o en el tiempo. Cuando a una impresión del tipo A le sigue en el tiempo sin excepciones conocidas una impresión del tipo B, acabamos pensando que hemos descubierto una nueva forma de relación a la que se llama causa-efecto y decimos que los fenómenos del tipo A causan los fenómenos del tipo B. Pero no es más que contigüidad temporal. Que parezca otro tipo de relación es una ficción de la mente humana. El principio de causa-efecto se reduce a la contigüidad temporal repetida. Primero sucede A, luego sucede B y así sucesivamente sin excepciones conocidas... De modo que finalmente pensamos que los fenómenos del tipo A contienen sustancialmente a los fenómenos del tipo B. Ejemplo: decimos que el calor intenso es la causa sustancial de la evaporación del agua, cuando lo único que honestamente sabemos es que hasta el momento no se ha conocido ningún caso en el que habiendo calor intenso no se haya producido la evaporación de este líquido. La idea de causa-efecto y la idea de sustancia no provienen de la experiencia, sino que son el resultado de nuestra imaginación, es decir, son un producto psíquico que nos hace más fácil la vida, pero que no nos hace saber algo más de lo que sabíamos. Sin más. Todo su origen es la experiencia, es decir, las impresiones. Por lo tanto, no vale para aquello de lo que no tenemos experiencia: no vale para el alma ni para el universo (como un todo o cosmos) ni para Dios. Ni el alma ni el cosmos-universo ni Dios se nos manifiestan en sí mismos mediante algo de lo que tengamos una vívida impresión. Si los filósofos (desde Platón y Aristóteles hasta Descartes) afirmaban que existen el alma, el cosmos o Dios es porque siempre se ha pensado que estas tres *realidades* son la causa (en todos los sentidos en los que la escolástica y santo Tomás entendían esta causalidad sobrenatural) del acontecer de lo que experimentamos ni tampoco la sustancia (en el sentido de Descartes y Locke) que soporta realidades de las que sí tenemos impresiones que sí vivimos habitualmente.

El alma, según Platón y la religión, es la sustancia que soporta nuestros estados de ánimo y que causa nuestras decisiones; el universo, según decían los científicos de época de Hume —como Newton y sus seguidores en el siglo XVIII— sería todo eso que suponemos detrás de la pequeña porción del mundo que nosotros realmente podemos conocer con nuestros limitados sentidos; finalmente, un Dios creador sería la causa de todo, según la religión judeocristiana y los filósofos medievales y racionalistas: tanto la causa de las almas como la causa del universo. Problema: si Hume tenía razón cuando decía que la relación causa-efecto solo era

posible relacionando un conjunto de impresiones semejantes con otro, entonces decir que el alma, el universo o Dios son la causa de algo es un espejismo y un autoengaño. Eso no significa que tengamos que concluir que no existan. No es que sea falso. Es que no se puede saber. Sencillamente. Incluido también eso que los científicos de la época de Hume llamaban universo, como si lo pudieran comprender totalmente, como una unidad, algo que es absolutamente imposible.



En una calle de York podemos encontrar esta señal que indica dónde visitar la fábrica de cerveza (causa) y donde acudir a los baños (efecto) en la misma dirección. Causa y efecto están relacionados epistemológicamente, no ontológicamente.

Los racionalistas habían definido estas tres *realidades*, de las que no hay impresión ninguna, como sustancias (en esta categorización dentro de la sustancia, Descartes llamaba al alma, *res cogitans*; al universo y al cosmos, *res extensa*; y a Dios, *res infinita*). El concepto de sustancia viene de Aristóteles: es aquello que sostiene o sustenta a los accidentes. Pero en Aristóteles la sustancia refiere a aquello que, en sus aspectos formales, constituye la esencia de un ente de un determinado género de entre múltiples de ellos. La época moderna, con el racionalismo, procedió al ensanchamiento del concepto de sustancia para que este comprendiera tres supergéneros (las tres sustancias cartesianas o la única sustancia de Spinoza, la cual comprendía el pensamiento y la extensión como sus atributos). Todavía Locke no había desechado el concepto de sustancia cartesiano. Pero Hume sí, pues observaba que nosotros no tenemos impresión de ninguna sustancia como tal. Tenemos impresión de las cualidades. Otra cosa es que queramos llamar sustancia a las cualidades que aparecen siempre o más frecuentemente. No es casualidad que sea a partir de finales del siglo XVIII que el concepto de sustancia pasara a usarse cada vez más como lo hacemos ahora (como cuando hablamos de sustancias químicas, etc.) y fuera cayendo en desuso entre los intelectuales y científicos el sentido de Aristóteles y también el de Descartes-Spinoza.

Esta crítica de Hume lo llevó a considerar que más que animales racionales somos animales de costumbres. Las costumbres se fundamentan en las creencias y las emociones. Esto nos lleva directamente a la cuestión de la filosofía moral (ética) de Hume.

Si no es la razón la que guía nuestras acciones, la que determina la voluntad, ¿cuál es el fundamento de la moral? El sentimiento, diría Hume. Su ética se inspiró en el emotivismo. Según esta teoría, las acciones deben ser valoradas en función del sentimiento de agrado o desagrado que generan. El bien no es una idea que existe en el mundo de las ideas (Platón) ni la virtud del término medio (Aristóteles), sino que es el sentimiento de agrado que produce la contemplación de un hecho moral que nos place. Por ejemplo, está mal el asesinato de un inocente porque nos desagrada emocionalmente; está bien ayudar al prójimo porque nos produce una emoción positiva y más aún si es de agrado propio, porque somos nosotros quienes ayudamos (Kant criticaría esta hipótesis de Hume muy duramente). La acción que consideramos virtuosa es aquella que nos produce un sentimiento agradable, mientras que la viciosa es la que nos provoca un sentimiento de rechazo. La razón presenta los hechos —como un forense o perito que analiza y explica—, pero no es la razón, según Hume, quien nos dice «esto está bien» o «esto está mal», o «haz esto», «no hagas lo otro»..., sino que nos lo dice una especie de sentimiento moral que es la empatía. Por ejemplo, ¿qué descubrimos en un asesinato de un inocente? Una serie de hechos que podemos describir (el arma homicida, la hora del crimen, el lugar, las características posibles de víctima y agresor

etc.), pero no su maldad; la maldad aparece en el sentimiento de repulsa que origina en nosotros y ese sentimiento se origina, según Hume, en la empatía que sentimos por el asesinado; a mayor empatía mayor repulsa y, por lo tanto, peor nos parece. Incluso si no conocemos a la víctima sentimos empatía por ella por el mero hecho de ser humana, como nosotros.

En conclusión, diría Hume, todos los sistemas éticos que han intentado deducir mandamientos morales del análisis que la razón hace de las decisiones y situaciones éticas complicadas cometen una falacia. El ser humano mejor dotado de inteligencia práctica para examinar los elementos de una situación o decisión crítica desde el punto de vista ético, si carece del sentimiento moral empático, será incapaz de optar por el bien por sí mismo de modo que si lo hace será por miedo al castigo, es decir, al dolor o a la privación de su libertad al que la sociedad política o los familiares de sus víctimas puedan someterlo.

Hume —a diferencia de Rousseau, a quien conoció y ayudó, además, personalmente— consideraba que la existencia de un estado de naturaleza anterior a la vida en sociedad no es más que una ficción filosófica, que no tuvo nunca lugar y que solo sirve a los filósofos para imaginar un origen de la sociedad que nunca fue así. Tampoco pensaba, como Aristóteles, que el Estado fuera lógicamente anterior al individuo. La realidad social elemental que siempre ha existido es la familia, que constituye el núcleo básico de la sociedad. La sociedad no se genera, pues, gracias a la reflexión que los seres humanos, en el supuesto estado de naturaleza, realizan sobre su situación y las ventajas de asociarse, sino que es el resultado de un deseo natural (apetito sexual) de unión.

Solo el aumento de las riquezas y de las posesiones individuales puede explicar por qué se constituye un Gobierno: la defensa de la vida y de la propiedad. No hay contrato alguno que fundamente la legitimidad del Gobierno, sino solo la utilidad que se siente (emotivismo moral) ante la existencia de tal Gobierno. En consecuencia, la obediencia o la sumisión al Gobierno establecido no tiene otro fundamento que la utilidad que reporta, y la obligación de obediencia cesa cuando desaparece el beneficio o interés de la misma. Eso da lugar a las revoluciones, como la inglesa de 1688.

8

La síntesis moderna: Kant

En este capítulo conoceremos el pensamiento plenamente ilustrado de Kant, quien consiguió realizar la síntesis entre racionalismo y empirismo mediante su filosofía trascendental. El capítulo consta de los siguientes apartados:

- Razón teórica: conocimiento de la realidad y peculiaridad del juicio estético
- Razón práctica: teoría de la moralidad, ética y fundamento del derecho
- Juicio histórico y pensamiento político en diálogo con Rousseau, Locke y Hobbes
- ¿Qué puedo saber, qué debo hacer y qué me cabe esperar?



Sello conmemorativo en el 250.° aniversario del nacimiento de Kant

RAZÓN TEÓRICA: CONOCIMIENTO DE LA REALIDAD Y PECULIARIDAD DEL JUICIO ESTÉTICO

Kant trató de superar el radical escepticismo que Hume había planteado. El punto de partida de Kant es el *factum* del conocimiento que hay en la ciencia física de Newton. La filosofía habría de mostrar en adelante cómo es posible ese conocimiento, esquivando el dogmatismo y el escepticismo. Al mismo tiempo también se trataba de mostrar que la metafísica es imposible como ciencia, ya que no recoge la experiencia sensible. El conocimiento ha de ser, a la vez que empírico, universal y necesario.

Kant distinguía, dentro del conocimiento seguro, universal y necesario, el que proporcionan los juicios analíticos y el propio de los juicios sintéticos. Un juicio analítico no aporta información nueva, solo aclara el concepto; un juicio sintético es informativo. En las matemáticas también hay juicios sintéticos. En el teorema de Pitágoras, pongamos por caso, no es evidente la relación entre la hipotenusa y los lados (no es ni clara ni distinta, en términos cartesianos, aunque se haga clara y distinta por la demostración).

Kant se encuentra el problema de que en las ciencias naturales las leyes parecen tan necesarias como en las matemáticas, mientras que en la historia y la geografía ni siquiera hay leyes. En las ciencias naturales hay necesidad y no contingencias. Para Hume, como vimos, no hay juicios sintéticos *a priori*. Todos los juicios sintéticos lo serían *a posteriori*. Para Kant, las ciencias naturales de su época muestran que sí los hay: aportan información pero no son meras contingencias. Ejemplo: las leyes de Newton. «Fuerza es igual a masa por aceleración»: esto es un juicio sintético *a priori* de las ciencias naturales (es necesario e informativo, no es una mera definición clara y distinta por sí misma). «La hipotenusa al cuadrado es igual al cuadrado de los lados» es un juicio sintético *a priori* de las ciencias matemáticas (es necesario e informativo, no es una mera definición clara y distinta por sí misma). Pero, si Hume tiene razón respecto al origen del conocimiento, ¿cómo es posible el *milagro* epistemológico del juicio sintético *a priori*? La física de Newton le produjo a Kant una serie de dudas, como a Platón se la produjo la geometría de Pitágoras y a Descartes la física de Galileo. Platón partió el mundo en dos. Descartes vació la extensión material de cualidades secundarias y las interpretó como modos del pensamiento (*cogito*). La solución kantiana es transcendental. El conocimiento parte de la experiencia, como dice Hume, pero no es solo experiencia. La distinción aristotélica entre materia y forma tiene perfecto sentido, pero esta vez aplicada a las facultades del conocimiento y no a la realidad conocida por ellas: al conocer las impresiones quedan formateadas en cierto modo por las facultades cognoscitivas. Kant distinguía tres facultades: sensibilidad, entendimiento y razón:

1. Sensibilidad. La primera es la facultad de la aprehensión de lo sensible y particular, mediante la cual se da una primera síntesis por la que las impresiones (usando el término de Hume) se nos dan como fenómenos de una experiencia interna (temporal) y externa (espaciotemporal) y no como un mero caos sensorial. El tiempo es el sensorio de cualquier sujeto del conocimiento capaz de producir juicios cognoscitivos significativos (que aportan información universal y necesaria), sea este sujeto del conocimiento real (como nosotros, humanos y las especies animales en lo que concierne a la sensibilidad y algunas categorías del entendimiento, que se verán a continuación) o se trate de un sujeto de conocimiento desconocido o posible (extraterrestre o cibernético, por ejemplo). Heidegger (1889-1976):

> La intuición humana no es «sensible» por ser afectada a través de estos instrumentos «sensibles», sino al contrario: por ser finita nuestra existencia —existiendo en medio de lo que ya es ente y entregado a ello—, por eso ha de recibir necesariamente lo que ya es ente, es decir, debe ofrecerle al ente la posibilidad de anunciarse. Para poder transmitir el anuncio se necesitan instrumentos.
>
> La esencia de la sensibilidad consiste en la finitud de la intuición.
>
> *Kant y el problema de la metafísica*

Considerar que el tiempo (para todo objeto de la sensibilidad) y el espacio (para los fenómenos que referimos a la experiencia externa, donde «externa»

refiere también a la experiencia del propio cuerpo) son intuiciones *a priori* de la sensibilidad lleva a consideraciones muy extrañas. Podemos preguntarnos hoy si proposiciones tales como «nuestro planeta Tierra desaparecerá dentro de 7590 millones de años tragado por un Sol convertido en una estrella gigante roja» dirán verdad cuando dentro de 7590 millones de años no habrá sujeto trascendental que entienda nada bajo intuición temporal ninguna. Parece como si Kant pagara un precio muy alto por librar a la teoría del conocimiento del escepticismo humeano: hay conocimiento objetivo, sí, mientras haya sujeto trascendental. Pero, entonces, decir que dentro de 7590 millones de años no habrá sujeto trascendental que entienda la proposición «nuestro planeta Tierra desaparecerá dentro de 7590 millones de años tragado por un Sol convertido en una estrella gigante roja» y afirmar, a la vez, que esta dice una verdad objetiva entendida como correspondencia entre la proposición y los hechos es lo mismo que afirmar que términos como años, una, etc. —es decir, todos aquellos que refieran a la intuición espaciotemporal o a alguna de las doce categorías del entendimiento (como la unidad)— carecen de sentido si no existe sujeto trascendental de conocimiento. Esta es la extraña consecuencia de sacar del reino de la cosa en sí al tiempo y espacio newtonianos (el sensorio de Dios, según el célebre físico) y encastrarlos como formas *a priori* de la sensibilidad en el sujeto cognoscente.

2. La segunda facultad que para el conocimiento ha de poseer cualquier sujeto trascendental es el entendimiento o facultad de las reglas. Permite conocer mediante conceptos en el mismo acto que lo hace la sensibilidad y categorizar los datos que esta nos proporciona. Kant, al modo en que lo hizo Aristóteles en su *Metafísica* —aunque sospechamos que este último se inspiró en los procesos penales, tal y como defiende Gustavo Bueno Martínez— realizó una deducción metafísica de las reglas del entendimiento a las que también llamó categorías. Esta deducción metafísica de las categorías no resulta tan aparentemente arbitraria porque Kant tomó explícitamente como referencia la forma pura de los juicios o proposiciones que comunican conocimiento. Véase la siguiente tabla, tomada (bajo licencia *Creative Commons*) de la página *web Ágora filosófica*:

Clasificación lógica de los juicios y conceptos puros asociados

Criterio	Tipo de juicio	Ejemplo	Concepto Puro
Cantidad	Universal	Todos los cuervos son negros	Totalidad
	Particular	Algunas empresas no logran beneficios	Pluralidad
	Singular	Pepe canta bien	Unidad
Cualidad	Afirmativo	Mi mesa es verde	Realidad o Esencia
	Negativo	Ningún virus puede reproducirse por sí mismo	Negación
	Infinito	El boro es un no metal	Limitación
Relación	Categórico	Juan es un ladrón	Sustancia
	Hipotético	Si tiene arcos ojivales, ésa es una catedral gótica	Causalidad
	Disyuntivo	Todo planeta es gaseoso o rocoso	Comunidad
Modalidad	Apodíctico	Todo número entero es par o impar	Necesidad
	Asertórico	Juan robó el banco	Existencia
	Problemático	Fernando Alonso puede ganar el campeonato	Posibilidad

Relación de los juicios que expresan conocimiento con las intuiciones sensibles y las categorías del entendimiento

Como se puede observar en la tabla, sustancia vuelve a significar lo mismo que en Aristóteles y Tomás (lo que se opone a los accidentes), pero convertida en categoría del entendimiento y no de la realidad en sí misma. Es decir, ya no es lo que significa para Descartes, Spinoza, Locke y, críticamente, para Hume (sustancia es lo que es en sí y por sí y no necesita de ninguna otra para existir). La potencia aristotélica es la posibilidad. ¿Dónde están la forma y la materia? La forma es el intelecto mismo, que es lo que configura el conocimiento, lo construye. La materia es el supuesto caos de sensaciones que supone Kant allende los fenómenos ordenados por el intelecto. Querer hablar de materia, en un sentido ontológico fuerte (cosa en sí), es, para la filosofía kantiana, como querer hablar de Dios: enjuiciar lo noúmeno, traspasar el límite que la crítica ha puesto de manifiesto (véase, de Quintín Racionero, «Consideraciones sobre el materialismo. A propósito de los *Ensayos materialistas* de Gustavo Bueno», en *Meta*).

En cualquier caso, una deducción metafísica es insuficiente (ha de decirse que el término metafísica, después de la *Crítica de la razón pura*, sería usado ya de un modo muy distinto, relativo al uso práctico de la razón: para referirse a las condiciones trascendentales de la moral y del derecho, por ejemplo). Un asunto es

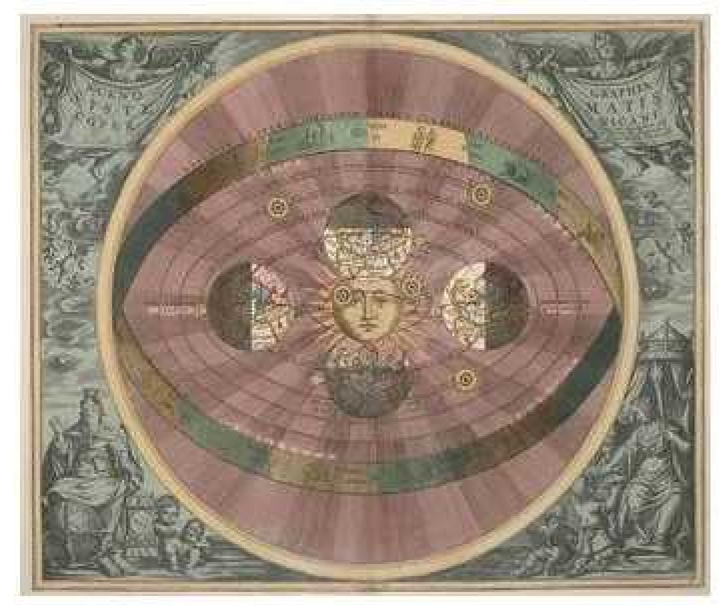
dilucidar cuántas y cuáles son las categorías (deducción metafísica) y otra muy distinta saber en virtud de qué (deducción transcendental) son capaces de transir los datos de la sensibilidad espaciotemporal y proporcionar un conocimiento que, finalmente, puede incluso —bajo ciertas condiciones— llegar a ser un conocimiento universal y necesario (como el que proporcionan las matemáticas, ciencias puras del espacio y el tiempo, mediante la geometría y la aritmética y como el que nos da la física, ciencia empírica donde las categorías de sustancia, causalidad y necesidad, entre otras, son fundamentales). Aristóteles no necesitó una deducción trascendental de su elenco de categorías porque para él las categorías no son del entendimiento (aunque este las capte), sino de la realidad misma (el filósofo griego hallaba el problema de su teoría del conocimiento no en las categorías, conceptos puros, sino en los conceptos empíricos, pues siempre cabe la interrogación acerca de en virtud de qué reconoce el entendimiento humano lo esencial para construir y retener el concepto). Pero Kant sí tenía que demostrar que había una conexión entre su elenco de categorías y los elementos de la intuición que, transidos categorialmente, se tornan en objetos de conocimiento en un mismo acto de aprehensión objetiva por parte del sujeto. Strawson, acerca de la deducción trascendental de las categorías:

> Su premisa fundamental es que la experiencia contiene una diversidad de elementos (intuiciones) que, en el caso de cada sujeto de experiencia, deben estar unidos en una única conciencia capaz de juicio, es decir, capaz de conceptualizar los elementos así unidos. Encontraremos que su conclusión general es que esta unidad requiere otra clase de unidad o conexión por parte de la diversidad de elementos de la experiencia, a saber, precisamente la misma unidad que se requiere para que la experiencia tenga el carácter de experiencia de un mundo objetivo unificado y, por lo tanto, para que sea capaz de ser articulado en juicios empíricos objetivos [...] Una de las partes más importantes del papel de la Deducción será el *establecer* que la experiencia implica necesariamente el conocimiento de *objetos*, en sentido fuerte.
>
> *Los límites del sentido*

Llegados a este punto, es importante no confundir el concepto de trascendentalidad kantiano con el de trascendencia (se considera trascendente a lo que no es inmanente, como el Dios cristiano frente al aristotélico, por ejemplo). Trascendental es aquello que no es objetivo ni subjetivo, aunque radica en el sujeto; no existe ni deja de existir, sino que es la condición de posibilidad del conocimiento, un conocimiento que nos presenta objetos existentes, objetos posibles, ausencias y relaciones de necesidad entre ciertos fenómenos. Lo trascendental constituye el mundo objetivo desde un sujeto de conocimiento que es, en relación con los objetos del conocimiento, lo que el Sol al resto de los astros. De ahí la metáfora del giro copernicano para referirse a la aportación de Kant a la epistemología y la crítica-res-taución de la metafísica.

El esquematismo trascendental es la función trascendental de la imaginación, la cual despliega unos esquemas que funcionan como términos medianeros entre la sensibilidad espaciotemporal y las categorías (o conceptos puros: se dice puros para distinguirlos de los conceptos empíricos, extraídos por abstracción desde la experiencia). Los esquemas se subdividen en estos cuatro tipos: axiomas de la intuición, anticipaciones de la percepción, analogías de la experiencia y postulados del pensar empírico general (véase *Crítica de la razón pura*, B200).

Uno de los esquemas de la imaginación en su uso puro (el uso empírico de la imaginación sería el que usualmente consideramos como tal) es la anticipación perceptiva. Como bien expone Kant en la parte de la *Crítica de la razón pura* titulada «Analítica trascendental», si toda realidad de la percepción tiene un grado, sabemos *a priori* que hay una infinita escala de grados siempre menores entre él y la negación (valor 0), pues tiene que haber infinitos grados diferentes que ocupen el espacio y el tiempo. Algo así nos permite anticipar perceptivamente un fenómeno físico como la dilatación.



Copérnico sirve de inspiración para Kant. Los problemas que el modelo aristotélico-ptolemaico daba en astronomía eran fulminantemente disueltos con la sencilla operación consistente en permutar Sol y Tierra. Los problemas que el modelo aristotélico-tomista arrastraba aún, a través de la polémica entre racionalistas y empiristas por la sustancia y la validez de la causalidad, podrían ser resueltos de un modo igualmente elegante poniendo al *sujeto* en el centro (desterrado de entre los entes) y considerando a los entes *objetos* construidos por ese mismo sujeto mediante la síntesis entre impresiones sensibles y unas categorías que no son del ente sino del entendimiento.

Pero, sin duda, aun suponiendo este uso trascendental de la imaginación no parece que un empirista radical, un humeano convencido, pudiera dejarse convencer por todo lo anterior de que la causalidad (o relación causa-efecto) es una categoría del entendimiento y que eso ya blinda a la física moderna de cualquier escepticismo que disuelva la confianza en la misma. Tampoco vale como argumento reprochar a los empiristas que es una petición de principio decir que la costumbre es la causa de la causalidad. Pues sabemos que el sentido de causa ya es otro (hábito o predisposición psíquica) que el de la causalidad que se enjuicia. Kant tiene que convencer de que hay una explicación satisfactoria de por qué la categoría de causalidad es un concepto puro *a priori* y del modo en que cae sobre ciertos fenómenos uniéndolos y no sobre otros. El trueno sucede siempre al relámpago y no por eso consideramos que sea su consecuencia. ¿Qué sucede en el entendimiento para que podamos decir que una clase de fenómenos son la causa de otra clase de fenómenos? La respuesta pasa por las nociones escolásticas (recuperadas por Kant en su tabla de las categorías) de contingencia/necesidad. En una relación de causa-efecto interviene más de una categoría:

- La categoría de la cantidad conocida como *totalidad* (se aplica a todos los casos u objetos similares: véanse las citas de Hume, en el anterior capítulo)
- La categoría de la relación conocida como *conexión causa-efecto*, propiamente dicha: sucesión sin excepciones (tal y como la explica Hume)
- La categoría modal de la *necesidad* (pues se nos aparece como conexión necesaria)

Las tres, cuando se dan con respecto a una serie de sucesos semejantes entre sí que se siguen sin excepción conocida (es decir, sin que se nos dé la categoría cualitativa de la negación) producen la conexión necesaria de los fenómenos en nuestro entendimiento, como decía Hume. Pero la clave por la que el entendimiento diferencia entre series temporales de fenómenos no relacionadas causalmente y series temporales a las que se les atribuye la conexión causa-efecto radica en *la forma* en la que a la experiencia se le presenta en el el tiempo. Esa forma consiste en que la sucesión temporal subjetiva de las percepciones de objetos similares a A, primero, y objetos similares a B es presentada al entendimiento por la intuición tempo-espacial como necesariamente idéntica a la sucesión temporal objetiva. Por ejemplo, si diferenciamos entre meros síntomas que se siguen, por un lado, y causa y efectos de un trastorno, por otro, es porque llegamos a entender que en el primer caso la relación temporal que encontramos es contingente (los síntomas se suceden hasta ahora siempre así, pero podrían no sucederse, ser simultáneos o incluso sucederse de modo inverso y eso no alteraría objetivamente el orden de las cosas). Del mismo modo que cuando observamos un paisaje lo podemos mirar de abajo a arriba o de arriba a abajo, de izquierda a derecha y ese

orden, constata el entendimiento, en nada altera la naturaleza del paisaje. Lo mismo sucede con el relámpago y el trueno: aunque la percepción nos los mostrara en orden temporal inverso (primero escuchásemos el trueno y luego viéramos el relámpago) debido a que —supongamos un imposible— la velocidad del sonido fuese más rápida que la de la luz, aún así, eso no cambia la naturaleza del asunto. Sin embargo, cuando entendemos que hay relación causa-efecto, el entendimiento constata que necesariamente el orden en el que percibimos los fenómenos (primero A, luego B) es coincidente con el orden en el que los fenómenos han de aparecerse necesariamente. Si lo que antecede a B fuese otro que A o si a A le sucediese otro que B, no consideramos que cambia solo el orden de mi percepción (como en caso del paisaje) sino la naturaleza de los fenómenos que se me presentan. No obstante, aún habiendo Kant así rescatado la necesidad en la relación causa-efecto (necesidad que Hume decía que no existía, pues según el escocés, la costumbre engendra creencia, que nunca asegura certeza) lo que no puede hacer ya es desligarla de la condición esencial de toda experiencia: la intuición sensible del tiempo. Puesto que toda categoría es una modulación del tiempo a través de los esquemas.

3. La tercera facultad que permite el conocimiento a un sujeto trascendental es la razón en sentido estricto (también puede usarse el término «razón» como el uso conjunto del entendimiento y la razón) es la facultad de los principios; emplea ideas y no categorías. Su función es regulativa, interpretativa, se da mediante máximas heurísticas o principios que operan no en virtud de las características que la sensibilidad y el entendimiento presentan de los objetos de experiencia, sino al servicio del interés de la razón.

Las tres ideas de la razón son Dios, alma y mundo (entendido este como la totalidad de lo que existe fuera del sujeto). Pero, además, el razonamiento teleológico acerca de la historia (su causa final o propósito universal), en tanto que se ve implicada en las tres ideas, también es una idea de la razón. Todas las ideas remiten a lo que Kant llamaba noúmeno, que es el nombre epistemológico de lo que en clave ontológica denomina cosa en sí. El conocimiento presenta la realidad tal y como es para los sujetos, mediante fenómenos. Pero su ser en sí (más allá de las condiciones espaciotemporales de la sensibilidad y el entendimiento) no se nos revela y permanece desconocido. De existir algo como Dios, el alma, el origen y el fin del cosmos o, incluso, el propósito de la historia de la humanidad, ese algo (o alguien, en el caso de Dios) pertenece al ámbito de lo nouménico, de lo que está más allá de lo que puede ser conocido. Cuando pretendemos demostrar la existencia de Dios nos damos cuenta de que estamos confundiendo la tendencia de la razón a unificar en un solo principio la experiencia externa e interna con la necesidad ontológica de que tal principio exista. Cuando tratamos de demostrar la existencia del alma caemos en una suerte de razonamientos equívocos o paralogismos donde, tomando en diferentes sentidos los términos y errando en la forma del razonamiento, se llega a conclusiones con apariencia convincente. Se diferencia de la falacia en que no se trata de engañar a los demás, sino que es la razón la que se engaña a sí misma. Quizá el paralogismo más convincente, por tener una base más trascendental (categorías de unidad y sustancia), es el que consiste en confundir la necesidad lógica de suponer un «yo pienso» que ha de dar unidad a toda la vida mental con la existencia de un yo personal, o un alma-sustancia simple. Finalmente, con respecto a cuestiones sobre si el mundo es creado o eterno, finito o infinito, limitado o ilimitado, etc., los razonamientos que se hacen son correctos, pero la perplejidad viene en el momento en que descubrimos que puede hacerse un razonamiento igualmente válido para demostrar una tesis y su contraria (antinomias de la razón pura).

Cuando en la captación de un objeto sensible se da un placer sin interés (que no es el placer que media en la satisfacción de una necesidad corpórea) que se nos muestra como un fin en sí mismo (sin objetivo instrumental), se nos aparece como algo que debiera dar placer a cualesquiera sujetos que lo contemplen (universal pero sin categorización), regular (que da una norma a seguir) sin atenerse necesariamente a una ley establecida de orden natural (fruto de una categorización) y apela al sentimiento íntimo del sujeto, nos encontramos ante el juicio estético sobre lo bello. Pensemos en ese mismo astro que hemos intentado captar para el conocimiento mediante juicios científicos cuando tan solo lo admiramos en una puesta de sol; Kant señala:

Por lo que se refiere a lo agradable, cada uno reconoce que el juicio por el cual se declara que una cosa agrada, fundándose sobre un sentimiento particular, no tiene valor más que para cada uno. Esto es así, porque cuando yo digo que el vino de Canarias es agradable, consiento voluntariamente que se me reprenda y se me corrija, el que deba decir solamente que es agradable para mí; y eso no es aplicable solamente al gusto de la lengua, del paladar o de la garganta, sino también a lo que puede ser agradable a los ojos y a los oídos. Para este el color violeta es dulce y amable; para aquel empañado y amortiguado. Unos quieren los instrumentos musicales de viento, otros los de cuerda. Sería una locura pretender contestar aquí, y acusar de error el juicio de otro, cuando difiere del nuestro, como si hubiera entre ellos oposición lógica; tratándose de lo agradable, es necesario, pues, reconocer este principio: que cada uno tiene su gusto particular (el gusto de sus sentidos).

Otra cosa sucede tratándose de lo bello. En esto, ¿no sería ridículo que un hombre que se excitara con cualquier gusto, creyera tenerlo todo resuelto, diciendo que una cosa (como por ejemplo, este edificio, este vestido, este concierto, este poema, sometidos a nuestro juicio) es bella por sí? Es que no basta que una cosa agrade, para que se tenga derecho a llamarla bella. Muchas cosas pueden tener para mí atractivo y encanto, y con esto a nadie se inquieta; pero cuando damos una cosa por bella, exigimos de los demás el mismo sentimiento, no juzgamos solamente para nosotros, sino para todo el mundo, y hablamos de la belleza como si esta fuera una cualidad de las cosas. También si digo que la cosa es bella, pretendo hallar de acuerdo consigo a los demás en este juicio de satisfacción, no es que yo haya reconocido muchas veces este acuerdo, sino que creo poder exigirlo de ellos. No se puede decir aquí que cada uno tiene su gusto particular. Esto quiere decir, que en este caso no hay gusto; es decir, que no hay juicio estético que pueda legítimamente reclamar el asentimiento universal.

[...] Si se trata de juzgar si un vestido, si una casa, si una flor es bella, no nos dejamos llevar por razones o principios; queremos presentar el objeto a nuestros propios ojos, como si la satisfacción dependiera de la sensación; y sin embargo, si entonces declaramos el objeto bello, creemos tener en nuestro favor el voto universal, o reclamamos el asentimiento de cada uno, mientras que por el contrario, toda sensación individual no tiene valor más que para el que la experimenta.

Crítica del juicio

Lo bello en Kant no se opone tanto a lo feo como a lo sublime (que solo se encuentra en la contemplación de la naturaleza cuando esta nos pone, en situaciones carente de riesgos, ante el espectáculo de su inmensidad, en sus dimensiones o en su poderío). La puesta de sol es bella, un eclipse —sobre todo antes de que se le encontrara explicación científica al fenómeno— es sublime.

Lo concerniente al juicio histórico (que adolece, como el estético, de la misma falta de categorización que posibilite la producción de juicios sintéticos *a priori*) será expuesto más adelante, en el apartado dedicado al mismo.

El papel fundamental de las ideas metafísicas estará en su filosofía práctica. Es decir, si bien no pueden demostrarse teóricamente como real y efectivamente existentes, las ideas sí pueden fundamentar, en forma de postulados, la filosofía moral. Podremos no conocer nunca si hay para nosotros un destino inmortal en un mundo futuro, pero mientras podamos pensarlo y considerar que lo importante es merecerlo, entonces, como le sucedió a Sócrates, encontraremos la fuerza para actuar por el deber, conforme a una buena voluntad. Esto implica también a la principal de las ideas de la razón: la idea de Dios fundamenta el postulado práctico de su existencia como garante de la justicia al fin de los tiempos. Yo, mundo y Dios son, para la razón práctica, postulados para la acción: libertad, inmortalidad, justicia divina. En estos tres postulados se entrevé siempre la idea de teleología o causalidad final, natural e histórica. No obstante, la ética kantiana se sustenta sin los postulados (puede ser seguida por ateos) siempre y cuando consideremos que lo más valioso es la buena voluntad (que no debe confundirse con las meras buenas intenciones, a veces tan hipócritas).

En la *Crítica de la razón práctica* la perspectiva kantiana sigue siendo transcendental, pero el *factum* ya no es el conocimiento proporcionado por la ciencia física moderna, sino el deber, la moralidad, la cual no estaba sumida en el escepticismo (problema del conocimiento), sino en el emotivismo (también puesto en evidencia por Hume). En ética (o filosofía moral) hay dos concepciones fundamentales: por un lado, aquella que insiste en considerar a la ética como una escala de valores; por otro, aquella que considera que el cometido de la misma es el análisis de los rasgos descriptivos de aquello que permite formar tales escalas. La primera concepción es prescriptiva, material. Va al quid, al qué, al contenido. La segunda concepción es descriptiva, formal. Es, en cierto sentido, una metaética. La gran novedad de Kant es que separó estos dos niveles y puso el acento en el enfoque metaético. El *factum* es la buena voluntad, aquello que es valioso en sí mismo porque se caracteriza por querer realizar, porque sí y no en función de otra cosa, lo moralmente bueno: el deber. Quiere desempeñar el deber por el deber sin buscar un fin.

Las condiciones de posibilidad del deber por el deber surgieron buscando la universalidad. La definición formal del deber vale para todos. Cuando la voluntad no es libre se trata de *arbitrium brutum*, aquella que no es movida por la razón, sino por las inclinaciones o estímulos sensibles. La libertad se da cuando nuestras acciones no están impelidas solo por deseos o impulsos. Una decisión es moralmente buena si se ha llevado a cabo única y exclusivamente por cumplir el deber. Una acción que coincide azarosamente con el deber no es moralmente buena. Una virtud será una disposición fuertemente arraigada a cumplir el deber. La moralidad de la acción radica no en que realice efectivamente (empíricamente) o no el bien, sino en la máxima (principio subjetivo de acción) que ha orientado la acción. El valor moral de la acción depende de la moralidad de la máxima en la que se inspira. La pregunta ahora es: ¿cuándo es moral una máxima? La respuesta: cuando concuerda con el deber. Una acción es moralmente valiosa (ética) solo si la máxima que la guía puede ser universalizada (adoptada por cualesquiera sujetos). Este es el deber, el principio formal de la moralidad y su expresión es categórica. ¿Qué quiere decir aquí categórica? Hay dos grandes grupos de imperativos: hipotéticos (los cuales bien hacen referencia a la habilidad, aportando reglas técnicas o bien a la prudencia, como los consejos pragmáticos aristotélicos para alcanzar la felicidad mediante el término medio; todos tienen la forma «Si A entonces B») y categóricos (no son condicionales, sino restrictivos, pues ordenan cumplir el deber por el deber).

Para Kant la felicidad no es lo principal en la ética. Aquí se aleja de Aristóteles. No se trata de ser feliz, sino de merecer ser feliz. Si en algún momento de la vida la búsqueda de la felicidad se opone al cumplimiento del imperativo categórico debemos renunciar a tal búsqueda. Obviamente, es natural buscar la felicidad. Pero, como mostró Hume, del ser no se deriva el deber ser. Si condicionáramos el cumplimiento del deber nuestras acciones serían heterónomas y, por tanto, no libres. La materia (en el sentido de contenido) de la ley moral son los fines empíricos que ordena (haz esto y no lo otro), pero su forma lógica es la universalidad. Ordena universalmente, es decir, impera categóricamente. ¿Cómo formular semejante imperativo categórico o mandato universal? «Obra de tal modo que uses la humanidad tanto en tu persona como en la de cualquier otro siempre como un fin y

nunca solo como un medio». Según esta formulación del imperativo, no somos libres de hacernos esclavos ni de permitir que se nos cosifique (masoquista o sádicamente) o de acceder voluntariamente a que se practique el canibalismo con nosotros. Lo que dejemos hacer con nosotros mismos en estos casos, aunque sea consentido y voluntario, ofende a la humanidad. Como vemos, partiendo de la mera formalidad (meta)ética kantiana se alcanza la materia (es decir, el contenido) de la moralidad y, con ella, un elemento para enjuiciar la moralidad (usos y costumbres) y fundamentar el derecho (metafísica de las costumbres). Moralidad y derecho son dos ramas de un mismo tronco que es el imperativo categórico. El derecho exterioriza la moral. La ley moral obliga en conciencia, mientras que la ley jurídica obliga mediante métodos punitivos. La obligación de la ley moral es interna. En el caso del derecho es externa en relación con los demás. La moral se rige por el principio de autonomía (uno se da a sí mismo la ley), mientras que la ley jurídica es heterónoma. Los mandatos de la moralidad son categóricos, no condicionales; los jurídicos son hipotéticos («Si haces/no haces tal cosa, entonces sucederá tal otra»).

Esto permitió a Kant reconsiderar el derecho natural o derecho propio del estado de naturaleza supuesto por autores como Rousseau (1712-1778) y Hobbes (1588-1679). En efecto, el estado de naturaleza, en esos autores, era considerado un paradigma para criticar negativamente (Rousseau) o positivamente (Hobbes) a la sociedad civil o para establecer una continuidad entre estado de naturaleza y sociedad civil (Locke). Ese estado de naturaleza está lleno de amenazas, pero no por una supuesta maldad humana, sino porque no se piensa en los demás. El único derecho válido es el derecho natural privado. Esto implica la existencia de instituciones naturales: la conyugal, la doméstica y la paterno-filial. Cada uno es juez de su derecho al no haber jueces públicos. Sin embargo, el estado civil surge de un contrato, de un pacto, y no contradice el estado de naturaleza, aunque convierte en injustas las normas individuales. Este estado civil subsume un orden ya dado por el estado natural espontáneamente.



Estatua de Rousseau en el Museo del Louvre de París

El contrato social se presenta como un deber y como condición de posibilidad de los deberes externos. Tiene carácter limitativo, ya que al instaurar el derecho público establece una limitación recíproca de las libertades: solo así se garantiza la vigencia de los derechos y las libertades para todos. El sujeto del contrato es la voluntad pública o voluntad unida. Es la voluntad del pueblo entero: todos deciden sobre todo y así cada uno decide sobre sí mismo. El individuo egoísta es una fuerza que debe ser equilibrada por el resto de fuerzas (una idea que ya estaba presente en Leibniz y, anteriormente, en Hobbes).



Hobbes, Locke y Rousseau. Los tres pensadores contractualistas.

La voluntad pública es, como la voluntad general de Rousseau, la fuente del derecho y ambas son voluntad de todos y no mera voluntad de la mayoría. Son infalibles porque ambas son conformes a la razón. Su acto es el contrato social y de esta manera se garantiza que el estado se funde en la autonomía decisoria de los ciudadanos. Para Rousseau la voluntad general no es la suma de los intereses particulares, sino que tiene cierta entidad propia. Sin embargo —y aquí está la diferencia crucial entre ambos autores— la voluntad pública a la que refirió Kant solo alude a la vinculación jurídica libre de los individuos; es, pues, formal. Por eso Kant no entendía el contrato como una realidad objetiva, materialmente histórica, sino como una idea de la razón práctica que funciona como criterio de legitimación o deslegitimación de todo estado realmente existente.

JUICIO HISTÓRICO Y PENSAMIENTO POLÍTICO EN DIÁLOGO CON ROUSSEAU, LOCKE Y HOBBES

La teoría contractualista trascendental kantiana —el contrato social no ha tenido lugar en un pasado remoto, sino que es la condición de posibilidad de una sociedad civil donde todos puedan ser sujetos políticos— pierde fuerza revolucionaria por la introducción de lo que se llama la filosofía del *como si* kantiana. Nos resulta imposible exponer esta cuestión como se merece sin desarrollar algo más los aspectos del pensamiento político de Jean-Jacques Rousseau derivado de la interpretación del estado de naturaleza a la que se ha hecho mención en el anterior apartado, lo cual conlleva examinar también los contrapuntos con el de Locke (1632-1704) y el de Thomas Hobbes. Para Rousseau reconocer a la propiedad privada como un derecho fue el auténtico pecado original de la humanidad. Casi todas las desgracias humanas se podrían haber evitado de no existir tal derecho. En este punto la posición de nuestro autor es radicalmente opuesta a la de la Ilustración británica. En el caso de los contractualistas británicos Hobbes y Locke se nota aún más la diferencia, puesto que Rousseau negaba que el pacto social se diera entre iguales y que, frente a Locke, la propiedad fuese algo neutro con respecto al resultado justo o injusto del pacto. Ahora bien, esta crítica a Locke no significa que Rousseau defendiera el reparto de la riqueza:

> Si se busca en qué consiste el bien más preciado de todos y cuál es el objetivo de cualquier legislación, encontramos que todo se reduce a dos cuestiones principales: la libertad y la igualdad, y sin esta última, la libertad no puede existir. Renunciar a la libertad es renunciar a ser hombre, a los derechos y a los deberes de la humanidad [...] La verdadera igualdad no se encuentra en que la riqueza sea la misma para todo el mundo, sino en que ningún ciudadano sea tan rico que pueda comprar a otro ciudadano, ni que sea tan pobre que se vea obligado a venderse.
>
> J. J. Rousseau: *Del contrato social*

El tipo de pacto inicial que originó las sociedades actuales fue una estafa de los potentados hacia los más necesitados, quienes sucumbieron al miedo. El miedo, para Rousseau, es importante (con Hobbes) para comprender el origen de la sociedad, pero, frente a Hobbes, no es un miedo a la naturaleza ni a los instintos salvajes y naturales humanos más elementales (*homo homini lupus*), sino que se trata del miedo del desdichado frente a quien se ha enseñoreado del territorio y sus recursos. Por esto, la forma de gobierno de un nuevo contrato social será aquella que respete la voluntad pública: «Cada uno de nosotros pone en común su persona y todo su poder bajo la suprema dirección de la voluntad general; y nosotros recibimos corporativamente a cada miembro como parte indivisible del todo» (*Del contrato social*).

Pues bien, frente a Rousseau y su abierto desafío a la institución monárquica, Kant decía que el gobernante (monarca ilustrado) debía legislar *como si* las leyes emanaran de la voluntad pública y *como si* los súbditos fueran ciudadanos. Un estado perfecto se funda a partir de la razón pura y no tiene en cuenta ningún fin empírico. La libertad, la igualdad y la independencia (autonomía) son los *a priori* de la razón pura práctica. Son los pilares del estado (es decir, no es el estado el que proporciona estos principios): la libertad en cuanto hombre, la igualdad en tanto que súbdito y la independencia como ciudadano. La libertad queda definida (inspirándose en Rousseau) como la facultad que posibilita el no acatamiento de un mandato externo, sino en tanto en cuanto he podido darle mi consentimiento. El derecho es el impedimento del impedimento de la libertad. Su positividad es el producto de esta doble negación. Nadie puede extender su ámbito de acción en su búsqueda de la felicidad de modo que impida eso mismo a otro miembro de la especie. De la libertad se sigue la igualdad formal ante la ley (la cual no pide la exclusión de las diversas desigualdades materiales: fortaleza física, potencia intelectual, riquezas, etc.) Para Kant el fomento de la igualdad material es una actitud paternalista por parte del Estado que acabará por anular la libertad de los individuos. No obstante, reconocía que los privilegios sociales jamás pueden cortar el ascenso social-económico de quien se lo ha ganado. Respetaba la herencia económica, pero no la herencia de posición que monopolice los puestos de honor. Y el imperativo categórico pide claramente la abolición de la esclavitud y la

servidumbre.

Una constitución republicana —entendiendo república en el sentido latino: no se opone a monárquica, sino a despótica— es la única que se deriva del contrato originario. Frente a Rousseau, rechazaba la identificación del republicanismo con la democracia porque la democracia es un despotismo que permite al poder ejecutivo decidir sobre o contra uno. La representatividad en la que pensaba Kant no es asamblearia, sino concentrada. Kant era un reformista, no un revolucionario. El monarca es un custodio de las reglas de convivencia en sociedad. No debe ser intervencionista, lo cual supone competencia económica y libertad religiosa. La constitución republicana descansa sobre tres principios: conformidad con los *a priori* de la libertad, la igualdad y la independencia; la separación de poderes (ejecutivo, legislativo y judicial) y la representación política. Tal constitución habría de evitar la guerra agresiva, buscaría la paz perpetua que es el auténtico horizonte asintótico de la especie humana. La guerra es la manifestación del mal, el modo máximo del mal en el mundo. Erradicar la guerra es erradicar el mal en sentido práctico, para Kant. La competitividad entre naciones puede ser positiva siempre que no llegue al extremo de la guerra.

Obviamente esta república es un trascendental político. Las repúblicas materialmente existentes requieren el uso del mal (la guerra) para aproximarse al ideal, desgraciadamente. Este es el matiz fundamental al optimismo histórico kantiano: su pesimismo antropológico. El antagonismo es lo que Kant llamó «la insociable sociabilidad». Por un lado existe la voluntad de asociarse, pero, a la vez, también hay deseo de individualizarse, de favorecer los intereses propios.

Además de la república que Kant propuso, hay otra condición para conseguir la paz perpetua: la sociedad cosmopolita o constitución civil perfecta. Aquí el derecho no afecta a los individuos como pertenecientes al Estado, sino como miembros de la especie. Si no existiese un derecho cosmopolita, las diferentes repúblicas serían individuos en estado de naturaleza: ante un conflicto de intereses no habría modo de evitar la guerra. Se hace necesaria una confederación de Estados que no sea un Estado, con lo que se evitaría el imperialismo. De lo que se trata, según Kant, es de una asociación entre iguales (equipotentes). El problema es dirimir qué asuntos son internos y cuáles propios de la unión. Kant consideraba que la historia es racional pero el género humano es perfectible. La historia progresa pero, ¿cómo lo hace? Como la historia no permite hacer predicciones con certeza (pues no hay solo buena voluntad en los hombres) y la libertad no puede dejar de tenerse en cuenta, la respuesta de Kant no es concluyente. Lo que sí puede decirse es que introdujo una idea para interpretar la historia: la idea de finalidad. Recupera así la causa final —que había sido barrida del ámbito del conocimiento científico a partir de Galileo y Descartes— para el conocimiento (imperfecto y provisional) de la historia. Recordemos por un momento lo visto en el primer apartado sobre Kant: la teleología o causalidad final no es ninguno de los títulos del elenco categorial, no hay esquema que nos lleve a objetivar por la imaginación trascendental el insumo que la sensibilidad nos ofrece y que nos permita captar el objeto histórico como se capta el objeto físico o matemático. La teleología es una idea de la razón, no constituye objeto de conocimiento (no es estatutiva), sino que es regulativa, interpretativa. Aporta cierta perspectiva consoladora del devenir de nuestra especie por la Tierra y nos salva del sinsentido de los acontecimientos tomados como meros eventos aislados, sin propósito que los una.

¿Qué puedo saber, qué debo hacer y qué me cabe esperar?

Estas cuestiones son anhelos de la humanidad. Kant respondió a la primera diciéndonos que podemos conocer objetos de experiencia, pero que solo podemos pensar aquello que la sobrepasa (mundo, alma y Dios). De este modo negaba tanto el espiritualismo como el materialismo. No poder conocer no implica negar la existencia de aquello que resulta incognoscible pero pensable. A la segunda pregunta Kant contestó que debemos obrar dignamente, aunque eso implique renunciar a la felicidad en determinados momentos de la vida. El precio de la dignidad es la coherencia entre la máxima que ordena la acción y su posible universalización así como el respeto por los demás y por uno como fin en sí mismo, no permitiendo ni actuando en pro de la cosificación propia ni ajena. Finalmente, con respecto a la cuestión sobre qué nos cabe esperar, hay dos respuestas: la que refiere al porvenir inmanente y al trascendente. Con respecto al porvenir en este mundo, parece que todo apunta a que la historia progresa hacia lo mejor, con altibajos pero mejorando en cuanto a la conquista de la libertad y el respeto a la dignidad. En lo concerniente a un supuesto porvenir trascendente del espíritu humano, al negar el materialismo como algo fenoménicamente comprobable, la filosofía trascendental de Kant deja abierta la puerta a la fe, cuyos objetos no puede afirmar en absoluto como existentes, pero tampoco ya negar como absurdos o incoherentes.

Obras:

- *Crítica de la razón pura* (1781-1787)
- *Prolegómenos a toda metafísica futura* (1783)
- *Ideas para una historia universal en clave cosmopolita* (1784)
- *¿Qué es la Ilustración?* (1784)
- *Fundamentación de la metafísica de las costumbres* (1785)
- *Crítica de la razón práctica* (1788)
- *Crítica del juicio* (1790)
- *Sobre el fracaso de todos los intentos filosóficos en teología* (1791)
- *La religión dentro de los límites de la mera razón* (1793)
- *Hacia la paz perpetua* (1795)
- *La metafísica de las costumbres* (1797)

Cuando la historia de la filosofía devino en filosofía de la historia

La filosofía de la historia se encuentra a medio camino entre la filosofía política y la filosofía pura. Nació mezclada con la ética, la filosofía y teoría políticas y, también, en ciertos casos, con la filosofía y la teoría del derecho. Tomó entidad, a pesar de esta mezcolanza, en la Ilustración, a raíz de la Revolución francesa. Por supuesto, ya se hacía historiografía y también se había escrito teología de la historia, no sin riesgos doctrinales (el caso de Joaquín de Fiore y el Concilio de Letrán de 1215 son buena muestra de ello, como vimos). Esta última aportó la concepción lineal del tiempo con la idea de que la línea desemboca en un fin absoluto determinado. Tales ideas, nociones, serían recogidas por la filosofía de la historia, pero secularizándose.

¿Cuáles son las condiciones de su surgimiento? Hasta finales del siglo XVIII la estructura social era jerárquico-piramidal. Cuando esta estructura fue siendo modificada en distintas crisis y revoluciones que conllevaban grandes baños de sangre la búsqueda del sentido y de la lógica a lo que sucedía —cuando se dejó de reconocer que la legitimidad proviniera de Dios— pasó por una interpretación (como apuntó Kant) finalística de la historia donde el desenlace de la misma no tuviera que implicar una segunda venida de Cristo, un juicio universal ni nada parecido. El desenlace será glorioso, quizá, pero no religiosamente glorioso. Eso puede suceder, para quien lo crea, pero a consecuencia de que los hombres habrán alcanzado por sí mismos su destino. La historia académica aspiraría a convertirse en una disciplina científica ambiciosa que quiere conocer totalmente su objeto.

El presente capítulo tiene los siguientes apartados:

- La historia avanza hacia lo mejor: Hegel
- Los críticos hegelianos de la religión: *La sagrada familia* y su influencia en Engels y Marx
- La clase trabajadora como sujeto de la Historia universal: Engels y Marx

LA HISTORIA AVANZA HACIA LO MEJOR: HEGEL

Hegel (1770-1831) se presentó a sí mismo como discípulo de Schelling, el cual a su vez lo era de Fichte, quien fue discípulo de Kant. Sin embargo, Hegel, Schelling y Fichte eran coetáneos y debatían simultáneamente los problemas filosóficos que les concernían. No obstante, hay cierta coherencia entre este modo de presentar su pensamiento y la forma en la que su propia filosofía comprende el funcionamiento de la historia. Las filosofías de Fichte, Schelling y Hegel son tres reacciones críticas distintas a Kant. Estas tres reacciones tienen en común la discusión acerca de problemas cruciales en la filosofía kantiana: la oposición entre fenómeno y noúmeno; la oposición entre libertad y determinismo; finalmente, la oposición entre moralidad y derecho. Los tres cayeron bajo la rúbrica de filósofos idealistas porque resolvieron que la única realidad auténtica es la cosa en sí, es decir, lo que epistemológicamente Kant denomina noúmeno (lo que ha de suponerse allende los fenómenos que la sensibilidad y el entendimiento presentan al sujeto).



Hegel contempla a Napoleón a caballo en Jena, antes de abandonar la ciudad, en 1806. La imagen procede del *Harper's Magazine* (1895).

Centrándonos en Hegel, su propuesta dialéctica para la comprensión total es omniabarcante. Comprende tres momentos: la afirmación, la negación y la negación de la negación (superación que conserva los momentos anteriores). El idealismo de Hegel consiste —de ahí su interés en presentarse como discípulo de Schelling— en la negación de la negación de los idealismos anteriores. Si Fichte era el idealismo subjetivo (el yo no está determinado por nada, sino que él determina todas las cosas y produce la conciencia del mundo) y Schelling el idealismo objetivo (el yo es naturaleza invisible y el no-yo, *natura naturans* en sentido spinozista, espíritu visible, organismo vivo), Hegel consideraba que el absoluto de la libertad del yo fichteano y el absoluto de la naturaleza como la entendía Schelling no son puntos de partida posibles para ninguna filosofía, sino, en todo caso, puntos de llegada. Lo absoluto será la conquista de la libertad al final de una historia que es el despliegue de la naturaleza misma. Pero hasta la llegada del absoluto eso que se despliega en la historia, el espíritu o idea, habrá pasado por sucesivas etapas. Al final de su despliegue podrá constatarse que «todo lo real es racional y todo lo racional es real». El modo en que se despliega, por oposiciones, funciona bajo el principio de que todo contrario tiene en su opuesto su idéntico. El método dialéctico es el modo en el que se desarrolla el despliegue de la idea. La síntesis recoge los dos momentos anteriores. Cada término de la triada se compone de otras triadas:

- El espíritu subjetivo es conciencia que surge de la naturaleza, la cual estaba antes. Se desenvuelve hasta manifestarse como sujeto práctico y teórico, libertad y entendimiento-razón.
- El espíritu objetivo se sabe capaz de conocer y de actuar libremente, y se objetiviza en otra triada: derecho abstracto, que se opone a la moralidad interna (dotada de conciencia moral) y su síntesis en la eticidad, la moralidad objetivada en cuya objetivación encontramos también tres fases (otra triada) que son la familia, la sociedad civil y el Estado. Este

último concilia en una síntesis (más o menos estable) las relaciones desinteresadas con las interesadas.

- El espíritu absoluto es el momento final del despliegue histórico. La totalidad de las totalidades. Es la autoconciencia de la humanidad como sujeto de la naturaleza y de la historia. Se da en tres momentos: su expresión artística sensible; el íntimo sentimiento religioso y, finalmente, la filosofía, como modo expresivo pero inteligible y racional (no sensible) del espíritu que se conoce a sí mismo. Lo absoluto no es trascendente, se puede conocer sin saltos cualitativos, está inmerso en la diversidad y se manifiesta en ella. Es inmanente y esta inmanencia constituye su totalidad.



Friedrich Wilhelm Joseph von Schelling

Hegel criticaba la teoría kantiana del conocimiento. Kant seguía tomando los datos empíricos para aunarlos bajo unas reglas (el entendimiento, según Kant, es la facultad de las reglas categoriales) que serían trascendentales y ajenas a la realidad sensible de no ser por el esquematismo trascendental. Kant creyó posible que la realidad esté unificada porque es cada sujeto de conocimiento quien la construye, transiendo los datos de la sensibilidad de las reglas del entendimiento (categorías) a través de esquematizaciones *a priori*. La cuestión para Hegel era dirimir qué es el sujeto trascendental kantiano. Si el sujeto trascendental kantiano es la especie humana, entonces la consecuencia terrible de la teoría del conocimiento de Kant es la finitud. Pero si el sujeto trascendental es una abstracción, es inevitable el formalismo. Algo que Kant, probablemente, no hubiera negado. En cualquier caso lo que Hegel reprochaba a Kant no era que supusiera un mundo externo (cosa en sí), sino que afirmase la existencia de una realidad independiente del conocimiento. Para Hegel no hay distinción entre fenómeno y noúmeno. Para Hegel, la realidad es un todo estructurado por la oposición de contrarios y entre ellos está la conciencia. El verdadero idealismo, para Hegel, es el que se esfuerza por conocer racionalmente la realidad, como proceso concreto, vivo. Este idealismo no prescinde de la realidad, sino que concibe lo real como racional porque para la filosofía la verdad no es solo un objetivo, sino también un problema. Los filósofos rara vez dan por hecho que saben de qué tipo es la verdad que buscan, a diferencia de los científicos, quienes normalmente manejan acríticamente la noción tradicional de verdad entendida como la correspondencia entre lo que se afirma (la proposición científica: una ley, un teorema, etc.) y algún hecho observable o reproducible en un laboratorio. Sin embargo, la filosofía entiende la verdad como un problema en la medida en que puede ser que dos pensadores no estén manejando la misma noción de verdad y, por lo tanto, los fines que pretenden alcanzar mediante sus propuestas sean enteramente distintos. Pueden distinguirse tres conceptos de verdad: la verdad como correspondencia entre las proposiciones y los hechos (ciencias empíricas —naturales y sociales— e historiografía), la verdad como desvelamiento de algo que está oculto y puede ser revelado (religión y poesía) y, finalmente, la verdad entendida como coherencia interna de un sistema en las ciencias formales (lógico-matemáticas). Hegel entendía la verdad más bien del segundo modo y propuso una lógica dialéctica que no caiga en el vacío de la lógica tradicional:

> El sistema de Hegel comprende absolutamente todo. Si está en lo cierto respecto de absolutamente todo (o en verdad de algo) depende de cómo se

consideren su estructura básica y su dinamismo. Todo el sistema descansa en el modo original de razonar propio de Hegel, su célebre método dialéctico. [...] La síntesis retiene lo que es racional tanto en la tesis como en la antítesis y se convierte a su vez en una nueva tesis. Así puede repetirse el proceso en una serie de tríadas, ascendiendo a dominios cada vez más racionales.

[...] El método dialéctico (que él llamó «lógico») surgió de una ambición loable. Deseaba superar la deficiencia mayor de la lógica tradicional, esto es, el hecho de que era totalmente vacía. La lógica no dice nada acerca de ninguna cosa, excepto de ella misma. Tomemos, por ejemplo, el argumento tradicional siguiente:

Todos los filósofos son megalómanos intelectuales.

Hegel es filósofo.

Luego Hegel es un megalómano intelectual.

Este argumento sería lógicamente el mismo si se tratara de adivinos, magos y Merlín. De modo que puede escribirse:

Todo A es B.

X es A.

Luego X es B.

La forma lógica es la misma, independientemente del contenido. Según Hegel, el objeto de la lógica es la verdad; pero si la verdad está vacía de contenido, ¿qué es? Nada. La verdad vacía de la lógica tradicional no proporciona información, no puede descubrir la verdad real. Hegel trató de superar esta separación entre forma y contenido.

[...] La dialéctica —con su método triádico de tesis, antítesis y síntesis—tiene forma y contenido.

[...] No se puede negar que este sistema da origen a un cúmulo de ideas sorprendentes, profundas y estimulantes. Pero son éstas esencialmente poéticas. En verdad, todo el sistema es una hermosa idea poética. Pero la mariposa ha sido clavada a mazazos. En muchos de los niveles inferiores de la pirámide, las ideas no sólo son erróneas (Tesis: La religión judía. Antítesis: La religión romana. Síntesis: La religión griega) sino vacías (Tesis: Aire. Antítesis: Tierra. Síntesis: Fuego y agua) Se puede ver así que a pesar de la pretensión de Hegel de que su sistema es necesario (en el sentido lógico), es en gran medida arbitrario. Su lógica no tiene el rigor del sistema geométrico de Spinoza, por ejemplo.

[...] Hegel veía la historia desde la más amplia perspectiva posible: «una visión histórica mundial». La historia es un proceso de autorrealización. La humanidad se halla embarcada en un viaje de reflexión intelectual y de autocomprensión, una conciencia creciente de su propia unidad y propósito. Tomamos posesión de nuestro pasado cuando vemos la historia de nuestra autorrealización como un todo significativo, declaró Hegel. De modo que el objetivo de la historia es el descubrimiento del significado de la vida, nada menos.

Hegel en 90 minutos
Paul Strathern

Hegel también criticó la filosofía moral kantiana. Kant creyó encontrar el contenido del deber en su forma, obteniendo una voluntad pura, una buena voluntad, vacía de contenido, carente de positividad. Mediante la universalización pensó que había encontrado la materia del deber (dignidad, respeto de la humanidad por sí misma). Pero reprodujo el formalismo mediante una abstracción a partir de un contexto histórico que no se puede eludir, según Hegel. Porque el sujeto de la historia no son los individuos entendidos al modo kantiano. Los individuos no solo adquieren sentido, sino también realidad en el contexto. Un individuo aislado ni es ni se conoce. La historia es el desenvolvimiento del espíritu que es espíritu del mundo. Una historia que no está protagonizada por individualidades, sino por *Volkgeisten* (espíritu de los pueblos). La individualidad de cada *Volkgeist* viene dada

por dos triadas de determinaciones: arte-religión-filosofía/familia-sociedad civil-Estado. Esto nos da pie a exponer las tesis de la izquierda hegeliana, en relación a estas determinaciones en el *Volkgeist* de la Europa central del siglo XIX.

LOS CRÍTICOS HEGELIANOS DE LA RELIGIÓN: LA «SAGRADA FAMILIA» Y SU INFLUENCIA EN ENGELS Y MARX

Marx y Engels dieron sus primeros pasos como filósofos criticando a la llamada izquierda hegeliana: fundamentalmente, se trata de tres autores (Ludwig Feuerbach, Bruno Bauer y Max Stirner) que aparecen mencionados en *La ideología alemana* y que fueron apodados irónicamente por Marx y Engels como «la Sagrada Familia». Sin duda, Feuerbach es el más destacado de entre todos ellos. Sus pensamientos sobre la muerte y la inmortalidad constituyeron un fuerte ataque contra la teología al uso de su época. Feuerbach redujo la teología a una antropología filosófica, defendiendo que el hombre crea a sus dioses (o su Dios) a su imagen y semejanza, los crea conforme a sus miedos y necesidades:

> La teología ha sido convertida, desde hace mucho, en una antropología. De esta manera la historia ha realizado y convertido en un objeto de la conciencia lo que de por sí —y por ello el método de Hegel es completamente exacto e históricamente fundado— era la esencia de la teología.
>
> [...] Como se sabe, Kant ha negado en su Crítica de las pruebas de la existencia de Dios que la existencia de Dios se pueda deducir por vía de la inteligencia. Kant no mereció por ello el reproche que le hizo Hegel. Kant tenía más bien perfectamente razón: de un concepto no se puede deducir la existencia. Sólo merece el reproche en cuanto quería decir algo especial y hacer un reproche, por decir así, a la inteligencia. Pues se comprende por sí mismo: La inteligencia no puede convertir un objeto de ella en un objeto de los sentidos. Mediante el pensamiento yo no puedo representar lo que pienso, a la vez fuera de mí como una cosa sensitiva. La prueba de la existencia de Dios pasa por encima de los límites de la inteligencia; es exacto; pero en el mismo sentido en que la vista, el oído y el olfato pasan por encima de los límites de la inteligencia. Sería estúpido reprochar a la inteligencia el hecho de que no satisfaga una exigencia que sólo puede pedirse a los sentidos.
>
> [...] Si, como dice la doctrina de Hegel, la conciencia del hombre con respecto a Dios, es la autoconciencia de Dios, entonces es, pues, la conciencia humana ya de por sí una conciencia divina. ¿Por qué conviertes tú entonces la conciencia del hombre en algo extraño para él, haciéndole en la autoconciencia un ser diferente de él? ¿Por qué atribuyes tú a Dios el ser y al hombre solamente la conciencia? ¿Acaso tiene Dios su conciencia en el hombre y el hombre su ser en Dios? ¿Es la ciencia del hombre sobre Dios la ciencia de Dios sobre sí mismo? ¡Qué contradicción, que duplicidad! Invierte el orden y tendrás la verdad: la ciencia de Dios es la ciencia del hombre, de sí mismo, de su propio ser. Sólo la unidad del ser y de la conciencia es la verdad. Donde hay conciencia de Dios hay también la esencia de Dios, luego ambas se encuentran en el hombre.
>
> *La esencia del cristianismo*
> Feuerbach

La influencia en el pensamiento de Marx está bien patente en las *Once tesis sobre Feuerbach*, de 1845, cuatro años después de la publicación de la obra de Feuerbach:

> El defecto fundamental de todo el materialismo anterior —incluido el de Feuerbach— es que sólo concibe las cosas, la realidad, la sensoriedad, bajo la forma de objeto o de contemplación, pero no como actividad sensorial humana, no como práctica, no de un modo subjetivo. De aquí que el lado activo fuese desarrollado por el idealismo, por oposición al materialismo, pero sólo de un modo abstracto, ya que el idealismo, naturalmente, no conoce la actividad real, sensorial, como tal. Feuerbach quiere objetos sensoriales, realmente distintos de los objetos conceptuales; pero tampoco él concibe la propia actividad humana como una actividad objetiva. Por eso, en *La esencia del cristianismo* sólo considera la actitud teórica como la auténticamente humana, mientras que concibe y fija la práctica sólo en su forma suciamente judaica de manifestarse. Por tanto, no comprende la importancia de la actuación «revolucionaria», «práctico-crí-tica».

[...] Feuerbach arranca de la autoenajenación religiosa, del desdoblamiento del mundo en un mundo religioso, imaginario, y otro real. Su cometido consiste en disolver el mundo religioso, reduciéndolo a su base terrenal. No advierte que, después de realizada esta labor, queda por hacer lo principal. En efecto, el que la base terrenal se separe de sí misma y se plasme en las nubes como reino independiente, sólo puede explicarse por el propio desgarramiento y la contradicción de esta base terrenal consigo mismo.

[...] Feuerbach diluye la esencia religiosa en la esencia humana. Pero la esencia humana no es algo abstracto inherente a cada individuo. Es, en su realidad, el conjunto de las relaciones sociales.



Monumento a Feuerbach en Nüremberg

La intensidad de la crítica aumenta con la publicación por parte de ambos autores de *La ideología alemana*, escrita entre 1845 y 1846:

> Marx afirma, con Feuerbach, la prioridad de la materia sobre el pensamiento, pero, de hecho, no le interesa la naturaleza como tal, considerada separadamente del hombre. Sin embargo, no puede deducirse de ello que la naturaleza carece de realidad ontológica sin la conciencia. Sería absurdo interpretar el pensamiento de Marx como idealista. Para Marx, la naturaleza existe, en primer lugar, para el hombre, cuando este logra diferenciarse de la misma pero reconoce, al propio tiempo, la relación del hombre con la naturaleza. El animal es un producto natural y, por tanto, lo vemos en relación con la naturaleza. Sin embargo, el animal no es consciente de dicha relación como tal, es decir, que no existe «para él». Se puede afirmar que, para el animal, no existe la naturaleza. En cuanto a la existencia de la naturaleza en relación con el hombre, conviene precisar que ésta empieza a existir para el ser humano a partir del momento en que surgen la conciencia y la relación sujeto-objeto. Es esta una consideración fundamental para comprender lo que llamamos el devenir del hombre: el hombre ha de objetivarse a sí mismo para devenir hombre; sólo puede objetivarse estableciendo una distinción entre la naturaleza y su propio ser particular y humano.
>
> Sin embargo, el hombre está orientado hacia la naturaleza en el sentido de que tiene necesidades que únicamente puede satisfacer objetos ajenos a sí mismo. La naturaleza está orientada hacia el hombre en el sentido de que proporciona los medios para satisfacer sus necesidades. Por otra parte, la satisfacción de sus necesidades exige al hombre su actividad física o trabajo. Así las cosas, puede afirmarse que satisfacer espontáneamente las necesidades físicas primarias por la simple apropiación de un objeto adecuado es ya trabajo, aunque este trabajo no es trabajo o actividad específicamente humana, al menos en la medida en que se considere simplemente como un acto físico. Así, por ejemplo, se presenta el caso de un hombre que se agacha para beber agua en la corriente del río a fin de apagar su sed; de igual manera actúan muchos animales. El trabajo se convierte en específicamente humano sólo cuando el hombre transforma un objeto natural adecuándolo a las exigencias de sus necesidades, y se vale de ciertos medios o instrumentos.
>
> *Historia de la Filosofía*
> Frederick Copleston

La *Ideología alemana* es una obra de la etapa que ha venido en denominarse humanista de Marx, en contraste con escritos como *El capital*, donde Marx realizó análisis de estructura. Estas distinciones son siempre provisionales, ayudan a entender mejor a un autor, pero sería un disparate decir que al Marx joven no le interesó la estructura del capitalismo o que al Marx maduro no le interesó el futuro del hombre. En cualquier caso, podemos decir que estos escritos están alentados por intereses similares a los que inspiran sus *Manuscritos*. En la introducción a esta obra en su edición de Alianza dice F. Rubio Llorente:

> Marx no aceptó nunca la «pasividad» del pensamiento de Feuerbach, al que encuentra «demasiado hegeliano en su contenido y demasiado poco [hegeliano] en su método». [...] Aunque estas diferencias sólo se harían explícitas en *La ideología alemana* y en las famosas *Tesis*, posteriores en algunos años a los *Manuscritos*, ya en estos, a pesar del entusiasmo feuerbachiano, es perceptible una diferencia de matiz. Feuerbach ha servido para evidenciar que sólo lo sensible es real y que es en lo sensible en donde hay que verificar el cambio que por fin hará humano al hombre. Pero lo sensible es también obra humana. La dialéctica es ley de desarrollo de la naturaleza, no de un Espíritu por encima de ella, pero dentro de la naturaleza está también la razón, que es la razón del hombre, y es el hombre el que ha de impulsar el cambio y crear lo nuevo. El hombre, de otra parte, no es una esencia que se repita idéntica de unos individuos a otros y esté dada de una vez para siempre, aunque se haya visto oscurecida y perturbada de distintos modos a lo largo de la historia. El hombre es un ser social cuya potencialidad originaria realizan en cada momento de una determinada forma las relaciones sociales en las que vive inmerso. La esencia

del hombre feuerbachiano no existe más que como potencia histórica; el hombre real es lo que que la sociedad concreta hace de él. La ciencia del hombre es la ciencia de la sociedad y el humanismo activo es la revolución.

Los miembros de la izquierda hegeliana habían ejecutado una severa crítica a la religión, como hemos visto, pues consideraban que era el factor más alienante (en el sentido aún hegeliano de alienación) para el ser humano. Para Marx y Engels esto es aún demasiado abstracto: no existe el ser humano en general y, además, la religión es un síntoma de la alienación pero no es su causa. Para entender qué es entonces la alienación hay que estudiar a las personas en su realidad histórica concreta. De este estudio se desprendería una conclusión (*Manifiesto comunista*): en efecto, se da una dialéctica en los acontecimientos históricos (como Hegel vio en las *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*), pero no es la dialéctica abstracta e idealista de Hegel y los hegelianos de izquierda, sino que es la resultante de las distintas formas en las que se ha dado la tensión entre una clase dominante y otra dominada, es decir, entre quienes han poseído y poseen los medios de producción y los que no. Se preguntan nuestros autores:


Manifest

der

Kommunistischen Partei.

Veröffentlicht im Februar 1848.

London.

Facsimil de la edición original de *El manifiesto comunista* en Londres (1848)

¿Cómo explicarse que el comercio, que no es sino el intercambio de los productos de diversos individuos y países, llegue a dominar el mundo entero mediante la relación entre la oferta y la demanda —relación que, como dice un economista inglés, gravita sobre la Tierra como el destino de los antiguos, repartiendo con mano invisible la felicidad y la desgracia entre los hombres, creando y destruyendo imperios, alumbrando pueblos y haciéndolos desaparecer—, mientras que, con la destrucción de la base, de la propiedad privada, con la regulación comunista de la producción y la abolición de la enajenación que los hombres sienten ante sus propios productos, el poder de la relación de la oferta y la demanda se reduce a la nada y los hombres vuelven a hacerse dueños del intercambio, de la producción y del modo de sus relaciones mutuas?

Esto conduce directamente a la distinción entre infraestructura y superestructura en las relaciones económico-sociales de un contexto histórico determinado. El derecho burgués (garantía del respeto a la propiedad privada), las instituciones sociales como la familia y la religión serían parte prominente de la superestructura. Pero entender la realidad conlleva necesariamente una comprensión de la infraestructura. Y esta investigación la llevará a cabo Marx en *El capital*. En esta obra, conceptos como el de explotación del trabajo o plusvalor, que aparecían ya en los *Manuscritos* (de la misma etapa que *La ideología alemana* y que el *Manifiesto comunista*), fueron reexpuestos por Marx mediante conceptos más precisos que hubo de elaborar para criticar una supuesta ciencia económica, llamada economía política, que, según Marx y Engels, pretendía presentar falazmente al capitalismo en curso como algo inevitable.

El capital supone la consagración del materialismo histórico como teoría filosófica, económica, sociológica y política. Marx compuso esta obra en Londres, donde asimiló a los economistas británicos (ingleses y escoceses) ligados al empirismo tales como David Ricardo, Adam Smith y su amigo y precursor David Hume, a la vez que fue librándose de la influencia del socialismo utópico burgués y de Rousseau, cuyo concepto de voluntad general fue integrado por Hegel y presuntamente desvelado en su misterio por Marx en *La ideología alemana*:



Marx y Engels

El derecho privado proclama las relaciones de propiedad existentes como el resultado de la voluntad general. El mismo *jus utendi et abutendi* (derecho de uso y abuso) expresa, de una parte, el hecho de que la propiedad privada ya no guarda la menor relación con la comunidad y, de otra parte, la ilusión de que la misma propiedad privada descansa sobre la mera voluntad privada, como el derecho a disponer arbitrariamente de la cosa. En la práctica, el *abuti* tropieza con limitaciones económicas muy determinadas y concretas para el propietario privado, si no quiere que su propiedad, y con ella su *jus abutendi*, pasen a otras manos, puesto que la cosa no es tal cosa simplemente en relación con su voluntad, sino que solamente se convierte en verdadera propiedad en el comercio e independientemente del derecho a una cosa.

[...] Los mismos visionarios que ven en el derecho y en la ley el imperio de una voluntad general dotada de propia existencia y sustantividad, pueden ver en el delito simplemente la infracción del derecho y de la ley. El Estado no existe, pues, por obra de la voluntad dominante, sino que el Estado, al surgir como resultante del modo material de vida de los individuos, adopta también la forma de una voluntad dominante. Si ésta deja de ser dominante, cambiará no

sólo la voluntad, sino también la existencia y la vida materiales de los individuos, como consecuencia de lo cual cambiará también su voluntad.

Esta obra presenta al capital como el auténtico sujeto de la historia, frente a la idea-sujeto-que-se-autoconoce de Hegel. De hecho, el capital, lejos de desvelársenos (como la idea hegeliana) consigue enmascarar eficazmente la realidad. En efecto, si solo nos atenemos a la circulación de dinero y mercancías, como los economistas burgueses británicos, la diferencia entre pobres y ricos, así como el desempleo, es tan solo una circunstancia lamentable y superable que nada tendría que ver con la estructura misma del sistema capitalista. Sin embargo, desde el punto de vista marxista, ha de haber siempre una cierta tasa de desempleo que refleje un ejército de trabajadores de reserva de modo que, si la producción tiende a aumentar, dicho aumento sea realizable a la par que se consigue que los trabajadores no puedan forzar un reparto de las ganancias empresariales, cosa que sí podría suceder si existiese pleno empleo estable.

Según Marx, se debe atender a la esfera de la producción, pues allí están la infraestructura y el motor de la historia. La historia comenzó estrictamente cuando las relaciones económicas dejaron de ser interpretables desde el esquema mercancía-di-nero gastado-otra mercancía (M-D-M') para tener que ser interpretadas desde este otro esquema: dinero adelantado-mercancía (bien o servicio, es indiferente)-incre-mento de dinero (D-M-D'). Con este cambio de esquema comenzó la historia porque hizo posible la evolución en los medios y modos de producción.

Aquí, a diferencia del esquema anterior, ya no hay un fin exterior (mantener la vida de una comunidad, por ejemplo), sino que el fin mismo es el incremento del valor. El incremento de valor es el plusvalor o plusvalía. El plusvalor (o plusvalía) no es ni el beneficio bruto (que incluye a la suma de capital adelantado) ni la ganancia empresarial (lo que resta una vez devuelto el capital adelantado y abonados los intereses). El plusvalor es la valorización del valor que resulta de la aplicación de la fuerza de trabajo. Los capitalistas no son los sujetos de la historia, pero tampoco ya los trabajadores exactamente (a diferencia de las tesis defendidas en el *Manifiesto comunista*), sino el valor que se valoriza. Pero esta valorización requiere necesariamente de la fuerza de trabajo porque esta es la única mercancía que no es sustituible por cualesquiera otras sin que el sistema se paralice (teoría laboral del valor o teoría del valor-trabajo).

El sistema requiere de capitalistas que pongan a circular el capital y de trabajadores que produzcan mercancías (sean bienes o servicios). Toda consideración moral sobra: ni el capitalista es un malvado codicioso ni el trabajador un virtuoso sufridor necesariamente... Eso es irrelevante. La razón de la plusvalía y, por lo tanto, de la explotación es estructural: en el primer esquema la mercancía ha de ser distinta cualitativamente para que el intercambio tenga sentido. En el segundo esquema, siendo la mercancía cualitativamente idéntica por definición (el dinero), la diferencia entre D y D' solo puede ser cuantitativa.

La teoría de la explotación dice, pues, que el valor añadido por el trabajador no recae en el propio trabajador, sino que, por pura lógica, debe recaer en el capitalista en forma de ganancia y beneficio. Pero ese plus de valor procede de la fuerza de trabajo, no del propio capital como mero capital. El término explotación no refiere ya necesariamente a bajos salarios y a largas jornadas. La explotación solo acabará de modo radical, por la revolución obrera y la posterior dictadura del proletariado (socialismo real, con un estado fuerte), cuyo fin es asegurarse de que la superestructura flotante (ya sin base) acabe de derrumbarse y de que la revolución no quede en un mero reemplazo nominal de los elementos de la infraestructura.



Logo del Partido Socialista de América con el lema, extraído del *Manifiesto comunista*, «Trabajadores del mundo, uníos»

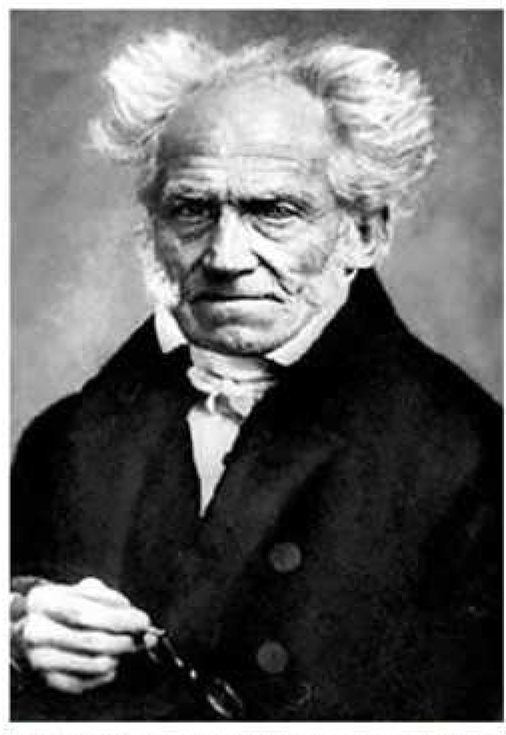
En las sociedades capitalistas desarrolladas, a medida que el medio social se va colmando de mercancías y que los trabajadores obtienen ciertas facilidades para conseguir muchas de ellas se pierde la conciencia de clase social, pero no por eso se deja de ser de una clase u otra, pues ser de una clase u otra significa tan solo ser propietario o no de los medios de producción. Perder la conciencia de clase es una manifestación de la alienación más importante que la alienación religiosa que tanto preocupaba a los hegelianos de izquierda, puesto que la expresa más ampliamente (en más facetas de la vida de los individuos). La ausencia de conciencia de clase nos lleva a pensar que las mercancías producidas tienen valor por sí mismas lo cual es propiciado porque en el capitalismo las relaciones en la sociedad civil están en su práctica totalidad mediadas por mercancías de todo tipo, de modo que lo que es el resultado de la fuerza de trabajo y de las relaciones entre personas aparece a la conciencia burguesa como un entorno de bienes y servicios con un valor intrínseco (fetichismo de la mercancía), sin referencia a la fuerza de trabajo que lo hace posible.

El eclipse sobre Occidente

Después de Kant, la filosofía contemporánea dio lugar a la aparición, en el siglo XIX, a múltiples corrientes entre las cuales destacan por su repercusión actual (siglo XX hasta nuestros días) el materialismo histórico de Marx, como hemos visto en el capítulo anterior, y el vitalismo e irracionalismo de Nietzsche, que será expuesto a continuación. Ambos, junto a Freud, conforman lo que el filósofo contemporáneo Paul Ricoeur llamó el *Magisterio de la sospecha*. Antes de la muerte de Kant, algunos filósofos como Fichte ya intentaron rebasar otra vez los límites del conocimiento que el mismo Kant estableció en la *Crítica de la razón pura* (entre otras obras). Con el tiempo surgió un nuevo idealismo, el hegeliano, que en lugar de entender la dialéctica como el ascenso individual a un estadio superior del conocimiento (Platón) la concibe como un proceso histórico que se da a lo largo del tiempo, que es colectivo (de la humanidad) y que solo es posible por resolución de la tensión entre contrarios por medio de síntesis (recuérdese, en Hegel, cómo la síntesis entre el desinterés que caracteriza a la familia y el interés sin el cual no es posible la sociedad civil se resuelve en la síntesis del Estado de derecho). Para este idealismo lo que hay detrás de los fenómenos no es algo que no pueda conocerse en absoluto, sino un absoluto (una idea que se desvela y desenvuelve en la historia universal) cuyo ser no es el de un ente, sino el de un proceso o despliegue. Ese absoluto es, pues, una idea en un sentido similar al platónico (no, desde luego, en el sentido moderno racionalista-empirista de idea como contenido psíquico) en la medida en que es real (no una mera representación). La idea va conociéndose a sí misma a través de la historia natural y social saliendo de su alienación, es decir, tomando conciencia de sí tal como es y no bajo la apariencia de otra cosa tal como la mente, la materia, los espíritus, el cuerpo, etc. Este proceso es racional, pero solo se comprende al final del mismo («Todo lo real es racional y todo lo racional es real», decía Hegel). Hegel dio el paso, en virtud de lo anterior, de ignorar con plena conciencia la diferencia entre conocer y mero pensar, entre lo fenómeno y lo noúmeno, entre la cosa para mí (donde «mí» refiere a cualquier sujeto de conocimiento) y la cosa en sí.

Los apartados del presente capítulo son:

- El otro discípulo de Kant: Schopenhauer y el pesimismo
- Nietzsche



Daguerrotipo de Arthur Schopenhauer

A esta forma hegeliana de pensar se opone radicalmente el pesimismo de Arthur Schopenhauer (1780-1860), hispanófilo, admirador de Baltasar Gracián y originario de Danzig. Este autor entendía la distinción entre el fenómeno y lo que hay allende el mismo (el noúmeno, de *nous*, intuición intelectual de la que hablaba Platón; la que, según Kant, no se puede de ningún modo tener) como interpretable desde el legado de la filosofía oriental: lo que conocemos es pura apariencia (una representación) y tras ella está la voluntad, la auténtica realidad que solo se manifiesta una vez caído el velo de maya. El sufrimiento es el destino de la humanidad mientras viva bajo el yugo de las apariencias. De algún modo, Schopenhauer también intentaba esquivar la diferencia kantiana entre conocer y mero pensar. Pero no porque lo que tan solo puede pensarse pueda ser conocido bajo la especie del espíritu absoluto o idea que se ha desplegado a lo largo de la historia universal (Hegel). Para Schopenhauer, no puede ser conocido en absoluto por el entendimiento (como facultad de las reglas, en sentido kantiano) ni por la razón dialéctica hegeliana con sus artificiosas triadas. De ahí el interés de este autor por la filosofía y la religión orientales, pues solo quien anule el empuje de la voluntad por poseerse a sí misma y empoderarse en el plano de los fenómenos —y la someta, en cambio, al convencimiento del carácter ilusorio de este— podrá mantener a raya el sufrimiento (*El mundo como voluntad y representación*).

NIETZSCHE

Las influencias recibidas por Friedrich Nietzsche (1844-1900) se diferencian en las cuatro etapas de su pensamiento:

- Filosofía de la noche. Nietzsche se inspiró en los clásicos (especialmente en Heráclito) y se interesó por Schopenhauer y por la música de Wagner. Publicó *El nacimiento de la tragedia* (1871) y *Sobre verdad y mentira en sentido extramora* (1873).
- Filosofía de la mañana. Cortó con Wagner y abandonó la filosofía de Schopenhauer, puesto que este le parecía demasiado metafísico. Buscó la inspiración más bien en Voltaire y en los ilustrados franceses. De la Antigüedad tomó la influencia de los sofistas más radicalmente escépticos como Gorgias (el maestro de Menón en el diálogo platónico que lleva el nombre del discípulo). Escribió obras como *Humano, demasiado humano* (1878), donde ahondó en las tesis de *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*.
- Filosofía del mediodía. Nietzsche se encontraba en la cima de su pensamiento. Escribió *Así habló Zaratustra* (1883-1885), donde expuso las imágenes del camello, el león y el niño.
- Filosofía del atardecer. Tras *Así habló Zaratustra* sus obras cambiaron de signo. Pasó a una fase no de afirmación, sino de negación y de crítica (de nihilismo activo): se trata de *El crepúsculo de los ídolos* (1887) y *El Anticristo* (1888).



Nietzsche por E. Munch

Tal y como explicó Lou Andreas Salomé en su obra monográfica (*Nietzsche*) sobre este autor, el pensador alemán consideró, en sintonía con Schopenhauer, que el conocimiento es una ilusión, una ficción caprichosa, una suerte de humanización de las cosas. Mantuvo en esto una tesis similar a la del sofista Protágoras. Por eso, para Nietzsche, la falsedad de los juicios no constituye objeciones contra los mismos, sino que lo relevante es si la actitud requerida por el juicio es contraria a la vida, al triunfo de la voluntad. No es la voluntad de verdad (filosofía anterior a Schopenhauer) ni la voluntad de vivir (darwinismo y biología del siglo XIX), sino la voluntad de poder lo que hay detrás de la ansiedad epistemológica de la historia de la filosofía y de la ciencia occidentales. Conocer es crear, crear es imponer. No cabe ya esperar ninguna identificación entre sujeto y objeto, no hay posible adecuación entre el intelecto y la cosa. Kant tenía razón en esto: el entendimiento impone una forma a la sensibilidad. Pero se equivoca en considerar que no

se pierde la verdad por el camino. Es la voluntad quien está detrás de las categorizaciones, de los juicios del conocimiento, de la ciencia y de la filosofía. Esa voluntad ha inventado las diversas categorías que ya desde Aristóteles (quien intentó *plantar* las ideas platónicas en el suelo de las sustancias) y a través de filosofías trascendentales o idealistas, como la kantiana, fingimos haber descubierto:

> Como genio constructor se eleva, así, el hombre muy por encima de la abeja: ésta construye con cera, que extrae de la Naturaleza; aquél, con la substancia mucho más delicada de los conceptos, que debe fabricar en sí mismo. En este respecto ciertamente se hace acreedor a una profunda admiración, pero en modo alguno por su impulso a la verdad, al conocimiento puro de las cosas. Cuando uno esconde una cosa tras un arbusto y luego la busca y, en efecto, la encuentra allí, no hay nada de glorioso en este buscar y encontrar; mas así es como queda caracterizado el buscar y encontrar la «verdad» dentro de la esfera de la razón.

Sobre verdad y mentira en sentido extramoral

Además de la cuestión de las categorías, solo hay que ver cómo surgen los conceptos abstractos de los que tanto se ha hablado durante toda la historia de la filosofía también desde Aristóteles (dejando al margen ideas platónicas). Aquí Nietzsche recuerda en cierto modo a las tesis nominalistas de Guillermo de Ockham (quizá aún más al terminismo, más radical, de Roscelino). Toda palabra se convierte en un concepto desde el momento en el que deja de servir a la vivencia original a la que debe su origen y pasa a funcionar como un instrumento para expresar una multiplicidad de individuos o de casos. Pero entre estos individuos o casos no hay una identidad estricta. El error de Platón, que dio lugar siglos más tarde al debate medieval sobre los universales, fue sustancializar (hipostasiar) el concepto. Consideraba Nietzsche que las palabras funcionan al comienzo como metáforas, pero que la imagen originaria se desgasta (como el troquelado de una moneda que, una vez perdido, queda en un trozo de metal). Metáfora desgastada, el concepto abstracto (incluso el concepto técnico que salga de la pluma y el laboratorio del experimentador hipotético-deductivo más escrupuloso y frío) no deja de tener un origen poético, creativo y no descriptivo. Un discurso verdadero es un conjunto de generalizaciones y, por tanto, de ilusiones (imágenes). Pensemos que, para Nietzsche, el ser es devenir y cambio, un devenir que envuelve una gran cantidad de matices. Pero las palabras quieren fijar atemporalmente los entes, prescindiendo, además, de esos matices que diferencian unos de otros. Es el lenguaje lo que impide captar (en términos de Scoto) la *haecceitas*. Tan pronto los nombramos mediante el término conceptual, su esencia, en lugar de comparecer, huye. La fijación por fijar (valga la redundancia expresiva) el devenir recorta y empobrece nuestra experiencia posible. Nietzsche:

> La omisión de lo individual y de lo real nos proporciona el concepto del mismo modo que también nos proporciona la forma, mientras que la naturaleza no conoce formas ni conceptos, así como tampoco ningún tipo de géneros, sino solamente una x que es para nosotros inaccesible e indefinible. También la oposición que hacemos entre individuo y especie es antropomórfica y no procede de la esencia de las cosas, aun cuando tampoco nos aventuramos a decir que no le corresponde: en efecto, sería una afirmación dogmática y, en cuanto tal, tan demostrable como su contraria.
>
> ¿Qué es entonces la verdad? Una hueste en movimiento de metáforas, metonimias, antropomorfismos, en resumidas cuentas, una suma de relaciones humanas que han sido realzadas, extrapoladas y adornadas poética y retóricamente y que, después de un prolongado uso, un pueblo considera firmes, canónicas y vinculantes; las verdades son ilusiones de las que se ha olvidado que lo son; metáforas que se han vuelto gastadas y sin fuerza sensible, monedas que han perdido su troquelado y no son ahora ya consideradas como monedas, sino como metal.

Sobre verdad y mentira en sentido extramoral

Para Nietzsche, las ciencias y la filosofía del porvenir han de superar el mecanicismo y el positivismo si no quieren renunciar a la grandeza y si pretenden evitar reducir la verdad a su sentido pragmático (lo verdadero es lo que funciona). La

verdad ni se descubre ni se reduce a pragmática. La verdad se impone. La verdad es verdad porque la hacemos tal. La filosofía de la biología y la teoría de la evolución pueden decir, por ejemplo, que la especie es antes que el individuo, lo que validaría la tesis de la *Metafísica* de Aristóteles. No es falso. No es verdadero. La diferencia entre especie e individuo reposa, según Nietzsche, en un uso del lenguaje que es inevitablemente engañoso. Una proposición así será verdad si la ciencia del XX —y la filosofía de la naturaleza consecuente con ella— es capaz de hacerse valer. El mundo es como quien haga valer su voluntad de poder diga que es. Si las ciencias y la filosofía no se empoderan, entonces serán como instituciones culturales, meras sirvientas para otras fuerzas vivas del porvenir, como ya lo fueron anteriormente para la teología. La cuestión, en Nietzsche, es que la expresión «ciencias y filosofía como instituciones culturales» es un pleonasmo. Si pensamos en la actualidad, podemos comprender qué es lo que Nietzsche vislumbró (incluso aunque pueda discreparse de su radicalidad). En las ciencias, algunas metáforas son claras y abiertas, pero otras sí responden a ese fenómeno de la pérdida de la imagen al que se refiere con la comparación de la moneda desgastada que queda en un mero trozo de metal. Ejemplo: «El cosmos es una estructura ordenada»: la misma palabra cosmos contiene etimológicamente el concepto de orden bello tal y como está más visible (menos desgastada la metáfora) en la palabra cosmética. Dos líneas paralelas en la geometría de Euclides son aquellas que se cortan en el infinito, expresión metafórica para excluir el tiempo de la geometría en la que se supone que no debe aparecer, puesto que lo que se quiere decir es que, en el caso de que se extendieran en el tiempo, nunca se cortarían. En la física galileano-newtoniana la metáfora general implícita, solidificada —que Kant y Laplace aceptaron sin rechistar— sería la de que todo es como un mecano. No se conformaban con entender como un mecano la materia inerte, sino que consideraban extensible esta forma de entender la materia a la materia en todos sus géneros, también el orgánico (algo que fue objeto de estudio de un jovencísimo Nietzsche en *El concepto de lo orgánico a partir de Kant*). Esta crítica epistemológica fundamentada en el carácter metafórico de los conceptos abstractos de las ciencias influyó con fuerza en Ortega y Gasset (1883-1955), especialmente, en la primera etapa de su pensamiento:

> Sería, pues, oportuno que nos preguntásemos: cuando además de estar viendo algo tenemos su concepto, ¿qué nos proporciona este sobre aquella visión? Cuando sobre el sentir el bosque en torno nuestro como un misterioso abrazo, tenemos el concepto del bosque, ¿qué salimos ganando? Por lo pronto, se nos presenta el concepto como una repetición o reproducción de la cosa misma, vaciada en una materia espectral [...] Comparada con la cosa misma, el concepto no es más que un espectro o menos aún que un espectro.
>
> *Meditaciones del Quijote* (1914)

Pensemos hoy en el modelo del átomo de Rutherford, quien imaginó que el sistema solar podría servir de modelo para explicar el funcionamiento del átomo de hidrógeno, para lo cual ignoró algunos aspectos del sistema solar tan relevantes como los que escogió pero que no podía proyectar. Pensemos también en el gen como concepto, un híbrido de átomo material y alma entendida como principio de vida (aristotélico), una realidad que se categorizó desconociendo en aquel momento su función y cómo esta se ejecuta. También podemos considerar la célula: citoplasma es un término casi sinónimo de huevo en el que habría algo así como un doble espermatozoide funcionando en calidad de núcleo, donde se proyectaron viejos debates sobre la importancia de los aportes materno y paterno, proyectando el viejo prejuicio de que la actividad es masculina y la pasividad, femenina.

Lo que se ha dicho respecto de la epistemología crítica de Nietzsche tiene su contrapartida en la crítica a la filosofía moral en su recorrido desde Sócrates y Platón. La moral cristiana la consideraría, de hecho, un «platonismo para el pueblo» y a las filosofías morales modernas y contemporáneas suyas (emotivismo empirista, rigorismo kantiano, utilitarismo) una expresión secularizada de una reflexión sobre dicho platonismo:

> En esta interpretación, toda la filosofía desde Platón se convierte en metafísica de los valores. El ente en cuanto tal se comprende en su totalidad desde lo suprasensible y se reconoce a este, al mismo tiempo, como lo verdaderamente

ente, ya sea lo suprasensible en el sentido del Dios creador y redentor del cristianismo, la ley moral, o la autoridad de la razón, el progreso, la felicidad de la mayoría. En todos los casos, lo sensible que está allí delante se mide respecto de algo deseable, de un ideal. Toda metafísica es platonismo.

> [...] Pero Nietzsche no realiza esta interpretación de la metafísica y de su historia como una consideración historiográfico-erudita del pasado sino como una decisión histórica de lo venidero. Si el pensamiento del valor se convierte en hilo conductor de la reflexión histórica sobre la metafísica en cuanto fundamento de la historia occidental, esto quiere decir ante todo: la voluntad de poder es el principio único de la posición de valores.
>
> Martin Heidegger, *Nietzsche II*

¿Qué se le impugna al platonismo con respecto a la moral? Si la voluntad de poder es el principio único de la posición de valores, el criterio para ejercer la crítica de la filosofía y la historia de la moral ha de ser la relación que guardan respecto a la vida dichos valores. La historia de la moral se resume en cuatro metáforas: la edad del camello (cargado con la culpa y el pecado), la del león (plantando cara a la fuente de la moral) y la del niño (retorno a la amoralidad). Para Nietzsche la filosofía y la historia de la moral son la filosofía y la historia de la «decadencia vital de una moral enfermiza», que niega que el cuerpo sea parte del yo, que repudia el mundo (buscando uno mejor: en el mundo de las ideas platónico, en la ciudad de Dios de Agustín y los cristianos o en el mundo nouménico de la buena voluntad kantiana) y se inclina ante un Dios cuya autoridad o capacidad para ser el soporte de dicha moral se va perdiendo desde comienzos de la época moderna a medida que aumenta el número de quienes dudan de su existencia o la niegan abiertamente:

> Estos historiadores de la moral (que son, sobre todo, ingleses), son de escasa importancia; se encuentran generalmente, aun de manera ingenua, a las órdenes de una moral definida; sin darse cuenta de ello, son sus abanderados y su escolta. Siguen en esto ese prejuicio popular de la Europa cristiana, ese prejuicio que se repite siempre con tanta buena fe y que quiere que los caracteres esenciales de la acción moral sean el altruismo, la piedad, la compasión. Su error habitual, en sus hipótesis, es admitir una especie de consentimiento, entre los pueblos, por lo menos entre los pueblos domesticados, con motivo de ciertos preceptos de la moral, y deducir de aquí una obligación absoluta, aun para las relaciones entre los individuos. Cuando, por el contrario, se han dado cuenta de que en los diferentes pueblos las apreciaciones morales son necesariamente diferentes, quieren concluir de aquí que «toda» moral está exenta de obligación. Los dos puntos de vista son igualmente infantiles. La falta de los más sutiles de ellos es descubrir y criticar las opiniones, quizá erróneas, que un pueblo pueda tener sobre la moral, o bien los hombres son la moral humana, ya sean opiniones sobre el origen de la moral, la sanción religiosa, el prejuicio del libre arbitrio, etcétera, y creer que por este hecho han criticado la moral misma. Pero el valor del precepto «Tú debes» es profundamente distinto e independiente de semejantes opiniones sobre este precepto y de la cizaña de errores de que puede estar plagado; del mismo modo la eficacia de un medicamento sobre un enfermo no tiene ninguna relación con las nociones médicas de este enfermo ya sean científicas o piense como una curandera. Una moral podría tener su origen en un error; este hecho no afectaría en anda al problema de su valor. El «valor» de este medicamento, el más célebre de todos, de ese medicamento que se llama moral, no ha sido examinado hasta hoy por nadie; para ello sería preciso, ante todo, que fuese «puesto en tela de juicio». Pues bien: precisamente esto es nuestra obra.
>
> [...] Efectivamente nosotros, filósofos y 'espíritus libres' ante la noticia de que el 'viejo Dios ha muerto', nos sentimos como iluminados por una nueva aurora; nuestro corazón se inunda entonces de gratitud, de admiración, de presentimiento y de esperanza.
>
> *La gaya ciencia*

Para Nietzsche esta decadencia es motivo de una nueva alegría, esa alegría que aparece en el título de su obra *La gaya ciencia*. La virtud es el señorío de sí, la

voluntad fuerte de un hombre superior (*Übermensch*). No se trata de un monstruo inmoral, sino de un ser más allá de la moral que, desde luego, no aceptará ninguna moral servil que niegue la capacidad creadora de nuevos valores de la voluntad de poder. El humano superior equilibra la tendencia al orden y la mesura —tan valorados por una ética como la aristotélica— con la celebración de la existencia y con el exceso que tal celebración conlleva. Encuentra, pues, un lugar para Apolo (armonía, voz con palabra, luz) y para Dionisos (exceso, música sin palabra). Impone un gran estilo por seducción. En su existencia se puede ser, a la vez, Héctor y Aquiles (véase la *Ilíada*), sin que este tenga que ser considerado un pecador. Acepta —con Sófocles y Esquilo— lo trágico del destino humano (*El nacimiento de la tragedia*). Mira la muerte con estoicismo, pero sin despreciar el mundo. Disfruta del placer como un hedonista, pero ama la vida también en el sufrimiento. No sigue un imperativo categórico que nos dicta qué es humano y no humano hacer sino que se propone —con su propia conducta aristocrática— como modelo de una humanidad que se supera a sí misma. No se engaña, como hegelianos y marxistas, con la idea de que la historia progresa. Todo está sometido al eterno retorno de lo mismo:



La cólera de Aquiles, por Jacques-Louis David. Óleo sobre lienzo. Kimbell Art Museum en Fort Worth, Texas.

El devenir del mundo transcurre en un tiempo sin fin (infinito), tanto hacia adelante como hacia atrás, tiempo que tiene un carácter real. Si el devenir finito que transcurre en este tiempo infinito hubiera podido alcanzar una situación de equilibrio, en el sentido de una situación de estabilidad y quietud, ya la tendría que haber alcanzado hace mucho, pues las posibilidades del ente, finitas por su número y su tipo, tienen necesariamente que acabarse y que haberse acabado ya en un tiempo infinito. Puesto que no existe una situación de equilibrio tal en forma de un estado de quietud, esa situación no ha sido alcanzada nunca; es decir, aquí: no puede existir en absoluto. Por lo tanto, el devenir del mundo, al ser finito y al mismo tiempo volver sobre sí, es un devenir *constante*, es decir, eterno. Pero puesto que este devenir del mundo, en cuanto devenir finito, acontece constantemente en un tiempo infinito, y puesto que no acaba una vez que ha agotado sus posibilidades finitas, desde entonces ya tiene que haberse repetido, más aún, tiene que haberse repetido una infinidad de veces y seguirse repitiendo del mismo modo en el futuro.

Nietzsche I
Heidegger

Wittgenstein y Heidegger: dos sendas de bosque se encuentran en el claro

> «Holz» [madera, leña] es un antiguo nombre para el bosque. En el bosque hay caminos por lo general medio ocultos por la maleza, que cesan bruscamente en lo no hollado. Es a estos caminos a los que se llama «Holzwege» [«caminos de bosque, caminos que se pierden en el bosque»]. Cada uno de ellos sigue un trazado diferente, pero siempre dentro del mismo bosque. Muchas veces parece como si fueran iguales, pero es una mera apariencia. Los leñadores y guardabosques conocen los caminos. Ellos saben lo que significa encontrarse en un camino que se pierde en el bosque.
>
> *Caminos de bosque*
>
> Martin Heidegger

Estos dos autores, procedentes en el origen de su pensamiento de dos tradiciones distintas (analítica-anglosajona y fenomenológica-continental), acabaron al final de su pensamiento arribando a conclusiones muy similares con respecto a la cuestión de la verdad y el lenguaje. Llegaron a claros cercanos porque los caminos sobre los que sus pasos avanzaron procedían de un mismo punto de partida. Ese comienzo es el pensamiento de Gottlob Frege (véase, de Claire Ortiz Hill, *Word and Object in Husserl, Frege, and Russell: The Roots of Twentieth-Century Philosophy*), con quien mantuvo una estrecha y fructífera relación intelectual el *alma mater* de cada uno de estos dos titanes del pensamiento occidental contemporáneo: Bertrand Russell (en Cambridge) para Wittgenstein y Edmund Husserl (en Friburgo) para Heidegger, respectivamente. Como hemos expuesto en otro lugar:



Heidegger por caminos de bosque

¿Es lo mismo tener un «sentido» que poseer auténtico «significado»? No lo es. Para comprender la diferencia es fundamental distinguir, de la mano del lógico y matemático Frege (1848-1925), entre sentido y referencia. En la *Conceptografía* (1879) intentó crear un sistema lógico universal donde pudieran formularse y resolverse todos los problemas conceptuales que crea el lenguaje natural, cotidiano, a través de las lenguas que hablamos. Esta investigación le conduce a la filosofía del lenguaje, haciéndose cargo del problema de la significación en textos breves como *Función y concepto* (1891), *Sobre sentido y referencia* (1892) y *Concepto y objeto* (1892).



Gottlob Frege

Seguramente quien lee esto conoce perfectamente la diferencia entre la connotación y la denotación; sin embargo no debe confundirse esta diferencia con la diferencia entre sentido y referencia. La tesis de Frege es la siguiente: cuando, mediante el lenguaje, decimos algo (recuérdese que no siempre lo usamos para referirnos a algo sino que tienen otras funciones), eso que decimos puede ser referido a un concepto o un objeto. Pero la forma en que nos referimos a un concepto o a un objeto puede ser bien diferente y esa es, precisamente, la diferencia de sentido.

La filosofía en 100 preguntas

Lo que tenían en común filósofos tan diferentes como Russell y Husserl con Frege era una preocupación por separar lo lógico de lo psicológico mostrando que aquello no es una mera función psíquica, sino que la lógica es estructura racional del pensar en general y no el modo en que la psique humana categoriza el mundo (véase lo dicho por Nietzsche al respecto en el capítulo anterior de esta obra). La cuestión fundamental era escapar de la amenaza del psicologismo reconsiderando la teoría del significado:

Psicologismo. La tendencia de filósofos como Hume, J. S. Mill y William James a considerar los problemas filosóficos, sean éticos, lógicos, estéticos o metafísicos, desde el punto de vista de la psicología. *Psychologismus* es utilizado por Husserl y otros escritores alemanes como un término de reproche que indica exageración en las consideraciones psicológicas y negligencia respecto a las lógicas y epistemológicas.

Diccionario de filosofía
Dagobert D. Runes

La diferencia entre sentido y referencia se sustenta en la defensa de un modelo extensional del significado (el significado refiere a objetos de un conjunto más allá del cariz psíquico-intensivo del sentido que tiene para el sujeto). Este modelo extensional estaría apoyado, a su vez, en la moderna teoría de conjuntos de las matemáticas. Si somos capaces de construir, con la ayuda de la lógica formal, una teoría extensional del significado podremos escapar del psicologismo en las ciencias al que nos llevan argumentos tan desconcertantes como el siguiente:

Cuando defino el mamífero y luego, al ver un camello, declaro: «he aquí un mamífero», por supuesto que expreso una verdad, pero esta verdad es de reducido valor, quiero decir, es en un todo de carácter antropomórfico y no contiene absolutamente nada que sea «verdadero en sí», real y de validez universal al margen de la órbita humana. Quien va en busca de tales verdades busca, en última instancia, meramente, la metamorfosis del Universo en los hombres; se esfuerza por aprehender el Universo como una cosa antropomórfica y conquista, cuando más, un sentimiento de una asimilación. Así como el astrólogo considera a los astros referidos al hombre y relacionados con las venturas y desventuras humanas, tal investigador concibe el universo como algo atado al hombre, como el eco infinitamente quebrado de un sonido primario, del hombre, como la múltiple reproducción de un único arquetipo, del hombre. Su método consiste en tomar al hombre como la medida de todas las cosas,

partiendo sin embargo de la creencia errónea de que estas cosas le son inmediatamente dadas, como objetos en sí. Quiere esto decir que se olvida de que las originales metáforas expresivas son metáforas y las toma como las cosas mismas.

Sobre verdad y mentira en sentido extramoral
Nietzsche

La teoría de conjuntos había recibido un impulso fortísimo con la contribución de Georg Cantor, quien, mediante un método lógico de reducción al absurdo, demostró algo tan loco pero definitivo para las matemáticas hasta el momento como que hay infinitos mayores que otros infinitos. Para que se comprenda, citamos un magnífico artículo del divulgador Miguel Ángel Morales:

> Corría el año 1891 cuando Georg Cantor, matemático alemán, hacía saltar la banca en lo que al tema del infinito se refiere: no había un único infinito, sino muchos, todos ellos distintos, lo cual fue un auténtico boom en la época (hasta el punto de no ser aceptado por muchos matemáticos hasta tiempo después).
>
> Pero vayamos por partes. La cuestión clave de este asunto, demostrada por Cantor, es que los números naturales y los números reales tienen distintas cantidades infinitas de elementos. Como esto puede ser un poco complejo de entender, voy a intentar explicarlo de la manera más clara posible. Pero antes vamos a dar nombre a algunas cosas.
>
> Suele denominarse cardinal de un conjunto a la cantidad de elementos que tiene dicho conjunto. Es evidente que tanto el conjunto de los naturales como el conjunto de los reales tienen cardinal infinito, pero lo que advirtió (y demostró) Cantor es que esos infinitos son esencialmente distintos.
>
> La idea de Cantor para demostrar este hecho se suele llamar actualmente método diagonal de Cantor. Lo que hizo fue suponer que ambos cardinales eran iguales, lo que significa que a cada elemento de uno de los conjuntos podemos asignarle un elemento del otro conjunto, y viceversa, de manera que no sobra ningún elemento en ninguno de los conjuntos (lo que se llama correspondencia biunívoca).
>
> Habitualmente se hace esto entre el conjunto de los números naturales, {1, 2, 3,...}, y los números contenidos entre el 0 y el 1 (aprovechando que el intervalo (0,1) y el conjunto de los números reales sí que tienen el mismo cardinal). Lo que haríamos sería listar todos los elementos de este intervalo, cuestión que haremos expresando sus elementos como números decimales, y asignar a cada número natural uno de esos números decimales.
>
> [...] Si ambos conjuntos tuvieran el mismo cardinal, no habría más elementos en el intervalo (0,1) [...]. Bien, pues vamos a construir un número que está entre el 0 y el 1 pero no está en la lista anterior.
>
> [...] Partíamos de una lista que suponíamos completa y hemos construido un número que está entre 0 y 1 [...] que no pertenece a dicha lista (difiere con todos los de nuestra lista en, al menos, un decimal). Esto es una contradicción, que parte de suponer que ambos conjuntos tienen el mismo cardinal (recordad el método de reducción al absurdo). Por tanto, los números naturales y los números reales tienen cardinales distintos, lo que nos lleva a que hay distintos tipos de infinito.
>
> «Cantor, el Aleph y los distintos infinitos», en *El País*

La cuestión es que tanto Russell como Husserl, muy implicados en esta lucha contra el psicologismo y en la búsqueda de fundamentos nuevos para el pensamiento científico, cada uno a su manera y conforme a su filosofía propia (positivismo lógico en Russell y fenomenología en Husserl), pusieron en sus discípulos más influyentes las bases para un pensamiento (filosofía analítica en Wittgenstein y hermenéutica de la existencia en Heidegger) que rompió con el suyo, el de sus maestros, mediante el mismo gesto: la renuncia definitiva a una filosofía exenta, pura, sin contexto. Para ello ambos volvieron sobre dos nociones filosóficas y las

sometieron a un examen inédito en las primeras grandes obras de ambos, el *Tractatus logico-philosophicus* y *Ser y tiempo*, respectivamente. En el caso de Wittgenstein, nos referimos a la noción de juicio o proposición; en el de Heidegger, a la noción de ente.

Estos serán los dos apartados del presente capítulo:

- El carpetazo al sueño logicista: Wittgenstein
- Entrampados por el lenguaje y alejados del ser: Heidegger

Wittgenstein (1889-1951), austríaco de ascendencia judía, fue un pensador peculiar, de una originalidad excepcional y difícil de clasificar. Su pensamiento es el resultado de los estudios de lógica contemporánea, tanto de sintaxis lógica (disyunción, conjunción, negación y operaciones asociadas) como de semántica (estudio de los valores de verdad y del sistema binario). Se considera que la filosofía no puede progresar si no se empapa de la nueva lógica formal, lo que supera la lógica aristotélica (sigue así el espíritu de Bacon en el *Novum Organum*). Un nombre relevante aquí es George Boole (1815-1864). La filosofía de las matemáticas de Frege y Russell buscaba fundamentar las mismas mediante la nueva lógica formal (logicismo). Esta filosofía de las matemáticas está contenida en la obra publicada por Russell con Alfred North Whitehead (1861-1947): *Principia Mathematica*. Pronto se vio —algo con lo que se encontró Wittgenstein— que no iba a ser tan fácil encontrar en la teoría de clases y conjuntos un fundamento para escapar del psicologismo, ni siquiera en las matemáticas mismas; Russell en *La evolución de mi pensamiento filosófico*:

> El objeto primario de *Principia Mathematica* fue mostrar que toda la matemática pura se sirve de premisas puramente lógicas, y que emplea solamente conceptos definibles por medio de términos lógicos. Esto era, desde luego, una antítesis de las doctrinas de Kant [...] Pero en el transcurso del tiempo, el libro se desarrolló en dos direcciones distintas. Del lado matemático, nuevos temas completos salieron a luz, que implicaban nuevos algoritmos que hicieran posible el tratamiento simbólico de materias abandonadas antes a la dispersión e inexactitud del lenguaje ordinario.
>
> [...] Resultaba que, de premisas que todos los lógicos, no importa de qué escuela, habían aceptado siempre, desde los tiempos de Aristóteles, podían deducirse contradicciones, demostrándose con ello que *algo* estaba fuera de lugar, pero sin hacer indicación de cómo podían enderezarse las cosas. Fue el descubrimiento de una de tales contradicciones lo que puso fin, en la primavera de 1901, a la luna de miel lógica que había venido disfrutando. Comuniqué la desgracia a Whitehead, que no pudo consolarme citando «nunca *de nuevo una mañana alegre y confiada*».
>
> Llegué a esta contradicción al considerar la prueba de Cantor de que no existe un número cardinal mayor que todos. Yo pensaba, en mi inocencia, que el número de todas las cosas que existen en el universo debe ser el número más grande posible, y apliqué su prueba a este número para ver qué ocurría. Esta operación me llevó a considerar una clase muy peculiar [...]. Una clase es a veces, y a veces no es, un miembro de sí misma [...] La clase de todas las clases es una clase. La aplicación del argumento de Cantor me llevó a considerar las clases que no son miembros de sí mismas; y éstas, al parecer, deben formar una clase. Me pregunté si esta clase es un miembro de sí misma o no. Si es un miembro de sí misma, debe poseer la propiedad definitoria de la clase, que es no ser un miembro de sí misma. Si no es un miembro de sí misma, no debe poseer la propiedad definitoria de la clase, y por tanto debe ser miembros de sí misma. Así, cada alternativa conduce a la contraria, y hay una contradicción.
>
> [...] Escribí a Frege acerca de ello, y me replicó que la aritmética se tambaleaba.

Wittgenstein también acusó recibo del kantismo —especialmente en lo que respecta a la diferencia entre fenómeno y noúmeno— a través de la mirada de Schopenhauer; sobre él dejó escrito este aforismo demoledor:

> Podría decirse que Schopenhauer es un espíritu muy *tosco*. Es decir, tiene refinamiento, pero a cierta profundidad este termina de pronto y es tan tosco como el que más. Allí donde empieza la verdadera profundidad, termina la suya.
>
> Podría decirse que Schopenhauer nunca entra en sí mismo.
>
> *Aforismos: cultura y valor*

En su primera obra, el *Tractatus logico-philosophicus*, ejerció un influjo tremendo

en sus propios maestros y en la Filosofía occidental del siglo XX. Wittgenstein trataba allí de fundamentar las matemáticas —la cual estaba en una crisis muy importante— en la lógica formal poniendo los cimientos en la semántica de la lógica formal ya ensayada por Boole y por Frege. Wittgenstein acabó desarrollando las célebres tablas de verdad.

Sin embargo, en esa búsqueda de cimientos para las matemáticas, Wittgenstein fue mucho más allá y se topó con las cuestiones del yo, de Dios, de la ética y la estética. Si Aristóteles había centrado la filosofía en el ser y Kant dio un giro copernicano a la Filosofía poniendo al conocer en el centro, la filosofía de Wittgenstein dio una vuelta en espiral en este mismo giro, y se centró en el decir hasta el punto de identificar los límites del lenguaje con los límites mismos del mundo tal y como podemos conocerlo. Esta posición, aunque establece unos límites para el conocimiento muy marcados, mucho más estrictos que los límites kantianos, permitiría, al menos, acabar con los problemas residuales que la filosofía aún mostraba y que no habían quedado liquidados por la solución de Kant.



Ludwig Wittgenstein. «Sobre lo que no podemos hablar debemos guardar silencio» finaliza el *Tractatus logico-philosophicus*. Caricatura de Arturo Espinosa.

La teoría del conocimiento en el *primer* Wittgenstein es una filosofía del lenguaje enunciativo.

La condición de posibilidad de que el lenguaje sea significativo es que «la forma lógica de cualquier proposición sea idéntica a la forma del hecho» que dicho enunciado afirma. Pero las proposiciones están compuestas de elementos y, por lo tanto, debería haber una correspondencia también entre esos elementos y los hechos simples a los que referirían. Por lo tanto, las estructuras lingüísticas estudiadas por la gramática y la sintaxis al uso son aparentes y no reflejan la estructura real que tienen en común los estados de cosas con las proposiciones que los expresan. Wittgenstein compara la expresión lingüística a la proyección en geometría, pues del mismo modo que una figura puede ser proyectada de varias maneras

las propiedades que permiten cualquier proyección son las mismas en cada una de ellas. Tales propiedades son la condición de posibilidad de la expresión, pero ellas mismas no son expresables, puesto que habría que situarse por encima del lenguaje y de los hechos para expresarlas y eso, por definición, es imposible. «Los límites de mi lenguaje son los límites de mi mundo», de modo que expresar dónde radica la semejanza sería superar esos mismos límites, situarme fuera de mi mundo, lo cual es absurdo. La estructura común de una proposición y del hecho al que refiere no puede ponerse en palabras.

> El sentido del mundo tiene que residir fuera de él. En el mundo todo es como es y todo sucede como sucede; *en* él no hay valor alguno y si lo hubiera carecería de valor.
>
> Si hay un valor que tenga valor, ha de residir fuera de todo suceder y ser-así. Porque todo suceder y ser-así son casuales.
>
> Lo que los hace no-casuales no puede residir *en* el mundo; porque, de lo contrario, sería casual a su vez.
>
> Ha de residir fuera del mundo.
>
> Por eso tampoco puede haber proposiciones éticas. Las proposiciones no pueden expresar nada más alto.
>
> Está claro que la ética no resulta expresable.
>
> *Tractatus logico-philosophicus*

Wittgenstein defiende, pues, que todo aquello que es propiamente filosófico pertenece a lo que solo se puede mostrar. El resultado de la filosofía no son proposiciones filosóficas, sino aclarar dichas proposiciones hasta que podamos ver que muchos de los problemas filosóficos no son más que el resultado de querer decir lo que solo puede ser mostrado. De ahí que el verdadero método para enseñar filosofía debiera ser enseñar a filosofar, al estilo de Sócrates, proponiendo lo que la ciencia del momento dice de la realidad y dejando al alumno extraer afirmaciones que luego podrán ser desmontadas o mostradas como sinsentidos.

Investigar los elementos es cosa de las ciencias particulares, especialmente de la física, conforme a un riguroso método hipotético-deductivo. Las ciencias dicen algo de la realidad mientras que la Filosofía solo puede mostrar —mediante la comprobación semántica vía tablas de verdad— que las proposiciones no encierran contradicciones o que las secuencias de proposiciones deductivamente enlazadas no están *trucadas* lógicamente (es decir, que no contienen falacias del tipo «A implica B», «B, luego A», por ejemplo). La diferencia que Kant estableció entre conocer y pensar se renovó en Wittgenstein como la diferencia entre decir y mostrar.

> El método correcto de la filosofía sería propiamente éste: no decir nada más que lo que se puede decir, o sea, proposiciones de la ciencia natural —o sea, algo que nada tiene que ver con la filosofía— y entonces, cuantas veces alguien quisiera decir algo metafísico, probarle que en sus proposiciones no había dado significado a ciertos signos. Este método le resultaría insatisfactorio —no tendría el sentimiento de que le enseñábamos filosofía—, pero sería el único estrictamente correcto.
>
> *Tractatus logico-philosophicus*

Cómo son las leyes de la naturaleza concretas (la física, entre otras ciencias, nos habla de tales leyes) es algo que puede decirse; que toda la naturaleza se rige por leyes naturales solo podría, a lo sumo, mostrarse. El científico que aventura una explicación de esto último hace, sin quererlo, metafísica y cae en un sinsentido.

Por supuesto, la ética, la estética y la mística (religiosa o no) son indecibles en proposiciones con sentido. Cabe, eso sí, mostrar que es cierto lo que Kant dice de que el valor de la acción reside en ella misma. Pero no cabe, y en esto tendría razón Hume, argumentar filosóficamente por qué un hecho es más valioso que otro hecho. Los hechos son, sin más. El valor ético, estético o religioso de existir no es de los hechos y solo puede captarse de forma no proposicional:

El primer pensamiento que surge cuando se propone una ley ética de la forma «tú debes», es: ¿y qué si no lo hago? Pero es claro que la ética no se refiere al castigo o premio en el sentido común de los términos. Así pues, la cuestión acerca de las *consecuencias* de una acción debe ser irrelevante. Al menos estas consecuencias no pueden ser acontecimientos. Pues debe haber algo justo en la formulación de la cuestión. Sí que debe haber una especie de premio y de castigo, pero deben encontrarse en la acción misma (Y esto es también claro, que el premio debe ser algo agradable y el castigo algo desagradable).

Tractatus logico-philosophicus

Pero hay que insistir en que para Wittgenstein sí se puede mostrar lo que es una vida ética, se puede hacer belleza y se puede dar la unión o el arrebato con lo divino. Pero ninguna de esas experiencias, al no ser un estado de cosas, puede representarse con palabras en proposiciones que pudieran verificarse. Lo mismo ocurre con la psicología: el sujeto es tan solo un punto de vista desde el que la proposición puede o no verificarse, pero el mismo sujeto (el punto de vista) no es una relación de objetos (lo que se contempla desde ese punto de vista) que constituya un estado de cosas que pueda representarse con sentido mediante el lenguaje. Esto lleva a la paradójica conclusión de que el mismo libro de Wittgenstein en su primera etapa, el *Tractatus*, es un intento de hacernos ver la diferencia entre lo decible y lo que solo puede mostrarse diciendo algo sobre esto último, lo cual lo convierte en una escalera que al conducirnos a nuestro objetivo ha de tirarse. De este modo encontramos una semejanza —a pesar del rechazo de Wittgenstein a toda especulación metafísica—con la dialéctica que Platón retrataba en el «Libro VII» de *La República*: al final del camino, quien contemple la relación del bien con las demás ideas no será capaz de expresarla sino solo de invitar a los demás a recorrer la misma senda intelectual por sí mismos.

Tras estas conclusiones demoledoras, Wittgenstein guardó un silencio temporal con respecto a la filosofía, siendo coherente con lo último que el *Tractatus* expresa que de lo que no se puede hablar hay que callar.

El escepticismo no es irrefutable, sino claramente sin sentido si pretende dudar allí en donde no se puede plantear una pregunta. Pues la duda solo puede existir cuando hay una pregunta; una pregunta, solo cuando hay una respuesta y ésta únicamente cuando se puede decir algo.

Nosotros sentimos que incluso si todas las posibles cuestiones científicas pudieran responderse, el problema de nuestra vida no habría sido más penetrado. Desde luego que no queda ya ninguna pregunta y esa es precisamente la respuesta. La solución del problema de la vida está en la desaparición de este problema.

¿No es esta la razón de que los hombres que han llegado a ver claro el sentido de la vida, después de mucho dudar, no sepan decir en qué consiste este sentido?

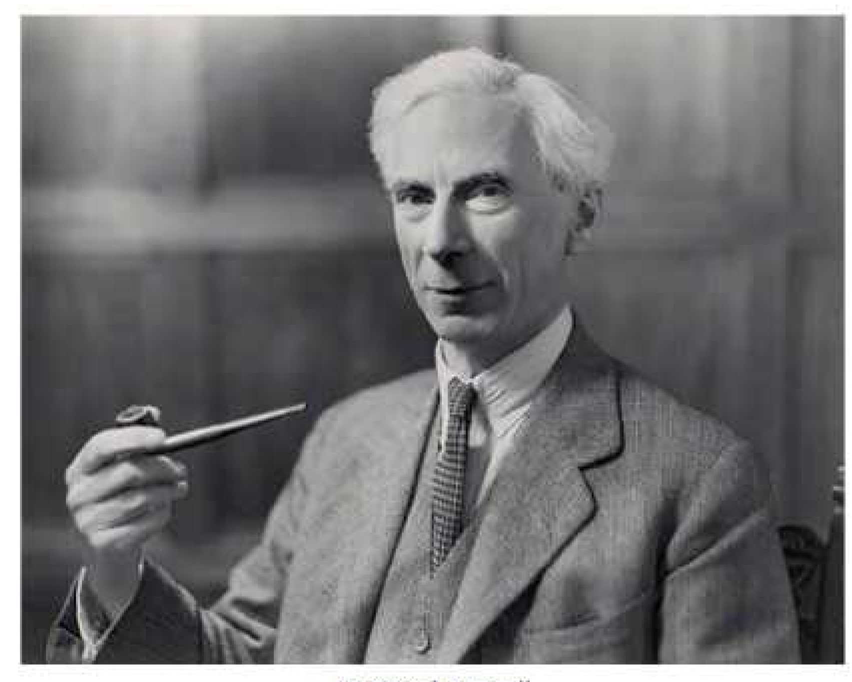
Hay, ciertamente, lo inexpresable, lo que se muestra a sí mismo; esto es lo místico.

Tractatus logico-philosophicus

Con posterioridad a este tiempo de silencio, un *segundo* Wittgenstein comenzó a trabajar en las otras funciones del lenguaje, es decir, a estudiar cómo conseguimos hacer cosas con palabras, puesto que estas no solo se limitan a referirse a los hechos. Para ello adoptó su método de trabajo al objeto de su estudio y convirtió sus clases y conversaciones con otros filósofos en diálogos socráticos. Una de las propuestas más interesantes con respecto a la teoría del conocimiento es la forma en la que entiende los conceptos (lo que Kant llama concepto empírico y que santo Tomás, con Aristóteles, consideraba resultado de la abstracción), ciertamente similar a la de Nietzsche. Esto es interesante, pues Wittgenstein fue, se supone, un autor con raíces filosóficas muy distintas a las de aquellos que posteriormente comentarán a Nietzsche (como Heidegger y los posmodernos) y esto es debido a su contacto con la filosofía analítica anglosajona a través de Bertrand Russell (1872-1970) y su instalación en el Reino Unido como profesor universitario, aunque bien es verdad que está igualmente documentado el interés directo

del joven Wittgenstein por Schopenhauer en el momento en el que redactaba, en medio de la contienda de la Gran Guerra, el *Tractatus*.

Para este segundo Wittgenstein el concepto es una palabra usada que, por ello, se transforma o cristaliza en prescripción sobre su propio uso y que se basa en la semejanza y el parecido entre los distintos usos efectivos de una misma palabra. De modo que, a diferencia del *Tractatus* (el cual buscaba la clave del conocimiento que nos proporciona el lenguaje en su función representativa, al estilo kantiano, en la forma que tiene en común cualquier proposición con cualquier hecho) el Wittgenstein de las *Investigaciones filosóficas* (segundo Wittgenstein) hizo hincapié en la praxis lingüística y en el poder que las palabras nos otorgan en la vida ordinaria.



Bertrand Russell

Si Aristóteles afirmó que el ser se dice de muchas maneras (tantas como accidentes tiene una sustancia) y Kant que el conocer se da a través de múltiples categorías del entendimiento, todas ellas basadas en el tiempo, Wittgenstein se centró en el estudio sobre cómo podemos decir de muchas maneras (con muchas funciones lingüísticas) y no solo representando la realidad. Cuando alguien dice «Sí, quiero», en efecto, no está representando ninguna realidad, sino que la está haciendo. Limitarnos a pensar que toda proposición con significado ha de ser una proposición científico-natural empobrece nuestra visión de la realidad.

La filosofía seguiría teniendo la misma función que en el primer Wittgenstein: clarificar, deshacer malentendidos. Filosofar sería como mostrar a una mosca la salida de una botella transparente que la aprisiona. La mosca es cada sujeto, la botella el lenguaje que lo encierra. Cuando la mosca choca contra las paredes transparentes (los límites del conocimiento por el lenguaje) la filosofía indica el camino, la escapatoria, diferenciando los distintos juegos del lenguaje en el que las mismas palabras participan confundiendo su sentido y dando lugar a los malentendidos que suelen entenderse como problemas filosóficos y no lo son.

Heidegger fue asistente de Husserl en Friburgo. La fenomenología de Husserl surgió como una reacción a la imposibilidad de dar una interpretación psicológica de los conceptos matemáticos. Husserl se propuso hacer bien lo que Descartes no hizo del todo correctamente, dado que este fue incorporando a su pensamiento una serie de prejuicios escolásticos (comenzando por la noción misma de sustancia) que han conducido con el devenir de la historia de la filosofía a varios callejones sin salida para el pensamiento. La metodología fenomenológica se encuentra resumida de un modo divertido y comprensible en el siguiente fragmento de la novela *La elegancia del erizo:*

> Tal es la fenomenología: la «ciencia de lo que aparece a la conciencia». ¿Cómo es un día normal de un fenomenólogo? Se levanta, tiene conciencia de enjabonar bajo la ducha un cuerpo cuya existencia carece de fundamento, de tomarse unas tostadas reducidas a la nada, de vestir una ropa que es como unos paréntesis vacíos, de ir al trabajo y de asir un gato. Poco le importa que el gato exista o no y lo que el gato sea en su esencia misma. Lo que no se puede decidir no le interesa. En cambio, es innegable que a su conciencia se le aparece un gato y es ese aparecer lo que preocupa a nuestro hombre.
>
> Un aparecer por lo demás bastante complejo. Es desde luego notable que se pueda detallar hasta ese punto el funcionamiento de la aprehensión por parte de la conciencia de algo cuya existencia en sí es indiferente. ¿Saben ustedes que nuestra conciencia no aprehende nada de una sentada, sino que efectúa complicadas series de síntesis que, mediante perfilados sucesivos, consiguen que nuestros sentidos perciban objetos diversos como, por ejemplo, un gato, una escoba o un matamoscas? (No me negarán que no resulta útil este mecanismo.) Realicen el ejercicio de mirar a su gato y de preguntarse cómo es que saben ustedes qué aspecto tiene por delante, por detrás, por arriba y por abajo cuando en ese momento sólo lo están viendo de frente. Ha sido necesario que su conciencia, sintetizando sin que ustedes se dieran cuenta siquiera las múltiples percepciones de su gato desde todos los ángulos posibles, termine creando esa imagen completa del gato que su visión actual no le proporciona jamás. Lo mismo ocurre con el matamoscas, que no perciben nunca ustedes más que por un lado, si bien pueden visualizarlo entero en sus mentes y, milagro, saben sin tener siquiera que darle la vuelta qué aspecto tiene por el otro lado.
>
> [...] He aquí pues lo que es la fenomenología: un monólogo solitario y sin fin de la conciencia consigo misma, un autismo puro y duro que ningún gato real y verdadero importuna jamás.
>
> Muriel Barbery

Heidegger constató que la fenomenología solo puede salvarse del autismo si se pone al servicio de una nueva ontología. Una ontología que no sea estudio óntico, de los entes (algo que ya vimos con qué grado de sutileza se realizó desde la *Metafísica* de Aristóteles hasta fines de la Edad Media), sino del ser de los entes. Y por ser de los entes no se entiende Dios, pues este es también ente. Una ontología fundamental (del fundamento de lo ente, es decir, del ser) fue el proyecto de Heidegger, que ejercitó la fenomenología en un sentido inesperado que le obligaba a honrar al maestro pero también a separarse de él. El sentido de una hermenéutica de la existencia:

> Ontología y fenomenología no son dos distintas disciplinas pertenecientes con otras a la filosofía. Estos dos nombres caracterizan a la filosofía misma por su objeto y por su método. La filosofía es la ontología universal y fenomenológica que parte de la hermenéutica del *Dasein [Ex-istente]*, la que a su vez, como analítica de la *existencia*, ata el cabo del hilo conductor de toda cuestión filosófica allí donde toda cuestión filosófica *surge* y *retorna*.
>
> Las siguientes investigaciones sólo han sido posibles sobre la base puesta por E. Husserl, con cuyas *Investigaciones lógicas* hizo irrupción la fenomenología. La dilucidación del primer concepto de la fenomenología indica cómo lo esencial de esta no reside en ser *real* como «dirección» filosófica. Más alta

que la realidad está la *posibilidad*. La comprensión de la fenomenología radica únicamente en tomarla como posibilidad.

Ser y tiempo
Martin Heidegger



Edmund Husserl

¿Qué plan de trabajo conlleva un giro hermenéutico, en clave ontológica, de la fenomenología? Reconocer que la interpretación que nos dé acceso a una mejor comprensión del ser de los entes pasa por renunciar al esquema sujeto-objeto, de raíz cartesiana, en el que Husserl quiso instalarse. Por más que la fenomenología de Husserl —en la etapa en que trabajó con Heidegger— se empeñe, no hay perfecta puesta entre paréntesis de todo prejuicio filosófico. Descartes no lo hizo mejor porque no se puede. El estado de apertura del mundo de los entes a los que *Dasein* se tiene que referir, forzosamente, remitiéndonos entre ellos como útiles (como enseres antes que como entes) nos ubica en un horizonte de sentido desde el cual podremos reinterpretar el modo de acceso y comprensión de los entes en otras épocas, en otras instalaciones existenciales del *Dasein*, la comprensión que se hizo en horizontes de sentido que ahora ya podemos apropiarnos. Desde esa interpretación podemos arrojar cierta luz sobre la comprensión de nuestra época, pero no tendremos la interpretación definitiva, ya que la comprensión que busca el hermeneuta tiene carácter mediato, pues se trata de «un sujeto que presupone, además, en cualquier caso, un trasfondo de prácticas y destrezas cotidianas en las que es socializado y de las que no tiene representación exacta en su mente, ni casi consciencia previa explícita, pero con las que hace frente a la vida. Y que son, en consecuencia, el único fundamento efectivo de toda inteligibilidad» (Jacobo Muñoz Veiga: Reseña sobre *Ser y tiempo*, de Martin Heidegger, en *El cultural*). Heidegger:

> Todo comportamiento se caracteriza por el hecho de que, estableciéndose en el seno de lo abierto, él se atiene constantemente a lo que es manifiesto como tal. Lo único que es así, en el sentido estricto del término, manifiesto, el pensamiento occidental lo ha experimentado tempranamente como «lo que está presente» y mucho después lo ha denominado «el ente».

De la esencia de la verdad

El *Ex-istente* (*Dasein*, 'ser-ahí': con esta expresión Heidegger procuraba eliminar todos los prejuicios humanistas y biologicistas que están adheridos a los términos hombre y humano) es apertura, no meramente representa el objeto (filosofía moderna), pero tampoco es ente entre los entes (filosofía antigua y medieval), sino que es el quicio mediante el lenguaje por el cual el ser se manifiesta en lo ente bajo la interpretación. La interpretación no es solo lo que hace la teología desde Schleiermacher o la historiografía a partir de Dilthey. Interpretar está en la raíz de la existencia misma, es el modo originario de ser en el mundo; un mundo que no es primariamente para él el mundo físico ahí fuera descrito por las ciencias naturales (una *res extensa* cartesiana), ni tampoco noúmeno, cosa en sí, ni ideal de la razón kantiana, sino que es, llanamente, mundo de la vida (en términos del último Husserl):



Círculo hermenéutico, según Gadamer (1900-2002)

Antes de cristalizar como filosofía en *Verdad y Método* (1960) de Hans-Georg Gadamer, la hermenéutica tiene un largo recorrido vinculado a la interpretación de textos religiosos, literarios, históricos y jurídicos. En la primera mitad del siglo XIX, Friedrich Schleiermacher, a pesar de ser teólogo de profesión, elabora una teoría general de la comprensión independiente de la teología y de otros ámbitos específicos de aplicación. Inspirado en Schleiermacher, Guillermo Dilthey desarrolla, en el siglo siguiente, una hermenéutica filosófica, que se propone aportar el fundamento gnoseológico a las ciencias del espíritu, en tanto que temática y metódicamente independientes de las ciencias de la naturaleza. Pero es Martín Heidegger quien da el paso decisivo desde una hermenéutica que asume una tarea particular de la filosofía hacia una filosofía propiamente hermenéutica, al hacerse cargo del fenómeno de la comprensión como algo más que una forma de conocimiento o un sistema de reglas metodológicas, a saber como una determinación ontológica del hombre y un rasgo definitorio de la filosofía como tal en tanto que expresa la apertura del hombre al ser.

«Fundamentos de la filosofía hermenéutica: Heidegger y Gadamer»
En *Teología y vida*
Luis Mariano de la Maza

La finitud del *Ex-istente* (no solo su mundaneidad —ser en el mundo, por eso no decimos mundanidad, que tiene connotaciones morales y religiosas—, sino su constituyente temporeidad —ser tiempo, por eso no decimos temporalidad, que significa algo distinto—) es una condición de la que puede apropiarse o no; Paloma Martínez Martínez lo aclara en «Hablar en silencio, decir lo indecible» (Revista *Diánoia*):

> Heidegger interpreta la muerte como un modo de su ser inalienable a su configuración ontológica. En la medida en que toda referencia a sus posibilidades de ser encierra de antemano la concerniente a su posible no-ser, el ser-ahí se define como un «ser relativamente a la muerte» (*Sein zum Tode*). Es más, ésta lo atraviesa de lado a lado hasta el punto de que cada uno de sus actos reposará tácitamente sobre su haber-de-morir, pues la huida de sí inducida por la caída evidencia en última instancia un constante rechazo de la muerte: en su cotidiana asimilación al uno, el ser-ahí esquiva con tenacidad el hecho de que, al igual que su ser, también su dejar de ser, terreno absolutamente ajeno a toda representatividad o intercambio, le incumbe de manera irreductible. En consonancia con ello, la identificación de la muerte ya no con su punto de cierre, sino con un fenómeno de la existencia, sugiere que toda angustia vendría en el fondo motivada por ese inevitable no-ser. En primer lugar, porque precisamente de su perspectiva depende la transformación repentina de la significatividad del mundo, sujeta en última instancia al por-mor-de-sí de este ente, en su contrario: la nada del mundo patente en este estado de ánimo refleja la de su posible y a la vez segura desaparición, ante la cual todo ese entramado significativo carece de sentido. Por otro lado, el que en la angustia su ser llegue a trasparecer como el poder-ser que ya siempre es se sigue de la anticipación de su muerte: solo el no absoluto de la imposibilidad de la existencia, imposibilidad que se traduce a su vez en la única posibilidad siempre incumplida e irrealizable frente a él, le volverá capaz de comprenderse como el ser-posible que es en cada caso.

De todo ello se deduce que ese momento de quiebra de lo cotidiano supone

el alumbramiento de tal condición mortal, la cual hace de su ser un lugar radicalmente inhóspito: a cada paso y sin previo aviso, el ser-ahí puede verse desalojado de él y sabe sin querer saberlo de la continua amenaza de tal posible desalojo.



La muerte de un avaro, por *El Bosco*. *National Gallery of Art*, Washington D. C.

Si *Dasein* se apropia de su ser para la muerte se pone en disposición de una existencia auténtica, abierta a la comprensión del ser más allá de la facticidad de la cotidianidad, capaz de silenciar la cháchara cotidiana y de sustraernos al se impersonal de la vida impropia («Se dice, se cuenta, se rumorea...»). La cuestión de la distinción entre el habla de la cháchara de la existencia impropia y la relación entre lenguaje y silencio de la propiedad es fundamental para comprender cómo en Heidegger no hay distinción posible entre ontología y ética, como tampoco la hay entre ontología y epistemología. La relación entre lenguaje y *Ex-istente* (*Dasein*) es una relación de ser y no de tener. El *Dasein*, el ente que interroga por el ser de los entes, no tiene meramente un lenguaje como el humano que tiene un palo para defenderse en etapas prehistóricas. La relación entre lenguaje y modo de apertura al ser de los entes se manifiesta en la lengua materna; Heidegger lo hizo ver en un texto donde homenajeó a Ortega y Gasset (1883-1955) tras su muerte:

> Ortega estaba desesperado por la impotencia del pensar frente a los poderes del mundo contemporáneo. Pero se desprendía también de él al mismo tiempo una sensación de aislamiento que no podía ser producida por circunstancias externas. Al principio solo acertamos a hablar entrecortadamente; muy pronto el coloquio se centró en la relación entre el pensamiento y la lengua materna. Los rasgos de Ortega se iluminaron súbitamente; se encontraba en sus dominios y por los ejemplos lingüísticos que puso, adiviné cuán intensa e inmediatamente pensaba desde su lengua materna.



Ortega y Gasset en Darmstadt (Hesse, Alemania), en 1951



Heidegger y el escultor Eduardo Chillida, cuya obra suscita las reflexiones de *El arte y el espacio*

Dasein es apertura a los otros entes también por el lenguaje. Pero quizá no sea la enunciación (el juicio, la proposición) donde pueda producirse la comprensión del ser del ente, sino allí donde el lenguaje propio pone en suspenso la cháchara, permite el silencio (el «claro de bosque» al que también arribó Wittgenstein) y considera que puede haber espacio libre para la verdad («la esencia de la verdad es libertad», afirmó Heidegger). Más allá del silencio, ese lenguaje de lo propio —frente al anatema que Platón arrojó contra poetas y artistas— está precisamente en la poesía (para Heidegger, especialmente, en Hölderlin) y en las artes. Quizá pueda captarse mejor lo que quería decir el filósofo alemán cuando nos enfrentamos a un texto poético como el siguiente, de Ángel González (1925-2008):

Para que yo me llame Ángel González,

para que mi ser pese sobre el suelo,

fue necesario un ancho espacio

y un largo tiempo:

hombres de todo el mar y toda tierra,

fértiles vientres de mujer, y cuerpos

y más cuerpos, fundiéndose incesantes

en otro cuerpo nuevo.

Solsticios y equinoccios alumbraron

con su cambiante luz, su vario cielo,

el viaje milenario de mi carne

trepando por los siglos y los huesos.

De su pasaje lento y doloroso

de su huida hasta el fin, sobreviviendo

naufragios, aferrándose

al último suspiro de los muertos,

yo no soy más que el resultado, el fruto,

lo que queda, podrido, entre los restos;

esto que veis aquí,

tan sólo esto:

un escombro tenaz, que se resiste

a su ruina, que lucha contra el viento,

que avanza por caminos que no llevan

a ningún sitio. El éxito

de todos los fracasos. La enloquecida

fuerza del desaliento...

Por lo tanto, en Heidegger, tampoco hay distinción entre ontología, epistemología, ética y estética:

> Una vez admitido que el arte es el poner-en-obra la verdad y que la verdad designa el desocultamiento del ser, ¿no será entonces preciso que, en la obra de las artes figurativas, sea también el espacio verdadero —es decir, aquello que desoculta lo que le es más propio— el que fije la pauta a seguir?
>
> [...] La plástica: la corporeización de la verdad del ser en la obra que instaura lugares.
>
> Un examen atento de lo peculiar de este arte permite suponer que la verdad, entendida como desocultamiento del ser, no está necesariamente obligada a tomar forma corpórea.

El arte y el espacio

Epílogo

Las corrientes filosóficas que, desde 1945, inundan esa parte del globo que llamamos Occidente son múltiples. A esta gran multiplicidad se suman ciertos sociólogos con mucha repercusión que están muy cercanos a la filosofía y que deben ser, al menos, nombrados. Nos referimos a Zygmunt Bauman (1925-2017), Pierre Bourdieu (1930-2002) y Gilles Lipovetsky (n. 1944), autores de obras como *Modernidad líquida*, *La distinción* y *La era del vacío: ensayos sobre el individualismo contemporáneo*, respectivamente.

Aquí nos limitaremos a exponer someramente las más influyentes que —siguiendo líneas abiertas por los pensadores de la época contemporánea que aquí sí han sido expuestos— no se traten, asimismo, de filosofías de consumo interno para iniciados y entre cuyos representantes más importantes se encuentre algún autor vivo y en activo. Esto excluye, por alguna de las dos razones, a nombres de una gran relevancia como (en orden alfabético): Theodor Adorno, Giorgio Agamben, Elizabeth Anscombe, Hannah Arendt, John Austin, Alain Badiou, Jaume Balmes, Roland Barthes, Georges Bataille, Simone de Beauvoir, Walter Benjamin, Henri Bergson, Norberto Bobbio, Martin Buber, Gustavo Bueno, Mario Bunge, Noam Chomsky, Patricia y Paul Churchland, Donald Davidson, Guy Debord, Gilles Deleuze, Daniel Dennett, Jacques Derrida (su trabajo sobre la importancia de la deconstrucción ha influido incluso en el éxito de la alta cocina española), Umberto Eco, Ralph W. Emerson, Michel Foucault, Sigmund Freud, Hans-Georg Gadamer, Antonio Gramsci, William James, Carl Gustav Jung, Saul Kripke, Jacques Lacan, Vladímir Ilich Uliánov «Lenin», Emmanuel Lévinas, David Kellog Lewis, Jacques Lyotard, Julián Marías, Jacques Maritain, Maurice Merleau-Ponty, Jesús Mosterín, Jean-Luc Nancy, Martha Nussbaum, José Ortega y Gasset, Hilary Putnam, Willard van Orman Quine, Eugeni d'Ors, Frank P. Ramsey, Joseph Ratzinger, Richard Rorty, Paul Ricoeur, George Santayana, Jean-Paul Sartre, Edith Stein, Henry David Thoreau, Gianni Vattimo, María Zambrano y Xavier Zubiri, entre otros. Para conocer a muchos de ellos remitimos a los lectores a dos obras de referencia: *50 pensadores contemporáneos esenciales. Del estructuralismo al posthumanismo*, de John Lechte y a nuestro *La filosofía en 100 preguntas*.

Excluimos de la nómina anterior intencionadamente a ciertos polemistas, a uno y otro lado del Atlántico, con vocación no tanto filosófica como de *philosophes* al estilo ilustrado francés: Sam Harris, Christopher Hitchens, Bernard-Henry Lévy y André Glucksmann, entre otros.

Nos centraremos, pues, ahora solo en las aportaciones del pensamiento de Jürgen Habermas y Michel Onfray, a las que consideramos aquellas que más repercusión internacional están teniendo también en un público no especialista, junto a Slavoj Žižek (n. 1949). Sin embargo, para familiarizarse con este último emplazamos mejor a los lectores y lectoras —en un ejercicio de total coherencia con el estilo del personaje en cuestión— no a la lectura de ninguna obra, sino al visionado del documental de 2005 *Zizek!*, por el cual podrán acercarse al filósofo más mediático de la historia.

Los apartados del presente capítulo son, pues, los siguientes:

- La teoría crítica en Jürgen Habermas y su proyección en el europeísmo actual
- Hedonismo y vitalismo nietzscheano para un republicanismo del siglo XXI en Michel Onfray

LA TEORÍA CRÍTICA EN JÜRGEN HABERMAS Y SU PROYECCIÓN EN EL EUROPEÍSMO ACTUAL

A partir del pensamiento marxista surgieron diferentes interpretaciones y escuelas. Hubo, además, un marxismo oriental y otro occidental, por decirlo así, a partir del momento en que la Unión Soviética apareció sobre la faz de la Tierra. Pero entre los pensadores que ejercen una amplia influencia y obtienen un reconocimiento amplio hoy encontramos a un filósofo de la segunda generación de la Escuela de Fráncfort (teoría crítica): Jürgen Habermas (n. 1929). El pensamiento de Habermas es amplísimo y por eso aquí solo se van a ofrecer algunas ideas acerca de los modelos de democracia, punto de su pensamiento donde la filosofía kantiana tiene especial relevancia y en el que matiza la influencia de sus maestros de la primera generación de la Escuela de Fráncfort (Adorno, Horkheimer y Marcuse). Para Habermas, el estudio de las sociedades contemporáneas en general consiste en el análisis de las relaciones de intercambio que se establecen: a) intercambio entre la sociedad civil (intereses privados en la economía de mercado) y el Estado (interés público); b) intercambio entre Estado y mundo de la vida (concepto del Husserl tardío y de resonancias heideggerianas); c) intercambio entre este mundo y la economía, cerrándose el circuito. Las características más determinantes de las sociedades capitalistas occidentales tienen como puntos de concreción de estos intercambios tres contextos: intervencionismo estatal en la economía; la democracia de masas y un Estado del bienestar permanentemente amenazado o en crisis por la situación económica. Habermas parece apostar por un modelo republicano sustantivo de democracia frente al modelo liberal. En este modelo de democracia las deliberaciones se toman en el Parlamento, pero la Administración está en permanente diálogo con la opinión pública siguiendo el pulso de la calle y el sentir de la gente sin caer en el populismo, porque siempre median instituciones independientes entre la gente y el ejercicio de los derechos. ¿Dónde es posible la democracia deliberativa? No hoy en Estados Unidos pero quizá sí en unos futuros Estados Unidos de Europa o similar. Habermas quiere retomar el proyecto europeísta de la paz perpetua de Kant. Para ello reconoce el valor de las instituciones liberales que ya existen, a las que no considera como mera superestructura. Para Habermas el error del europeísmo actual ha sido su enfoque predominantemente economicista. Las instituciones liberales existentes, con sus imperfecciones, constituyen un marco en el que es posible solucionar los problemas sin violencia, pero necesitamos instituciones en las que todos los europeos podamos reconocernos:

> El punto crucial del modelo liberal no es la autodeterminación democrática de ciudadanos que deliberan, sino la normativización, en términos de Estado de derecho, de una sociedad volcada en la economía que mediante la satisfacción de las expectativas de felicidad privadas de ciudadanos activos habría de garantizar un bienestar general entendido de manera apolítica.
>
> [...] De acuerdo con la concepción republicana, la formación de la voluntad democrática desempeña la función, esencialmente más fuerte, de constituir la sociedad como una comunidad política y de mantener vivo con cada elección el recuerdo de ese acto fundacional. El gobierno no sólo se encuentra habilitado —merced a una elección entre los diferentes equipos dirigentes que compiten entre sí— para ejercer un mandato ampliamente no imperativo, sino que también se encuentra programáticamente comprometido a la ejecución de determinadas políticas. Más bien comisión que órgano del Estado, el gobierno es parte de una comunidad política que se administra a sí misma, no la cúspide de un poder estatal separado.
>
> [...] El sistema político es un subsistema especializado en la toma de decisiones colectivamente vinculantes, mientras que las estructuras comunicativas del espacio público conforman una red ampliamente expandida de sensores que reaccionan ante la presión de los problemas que afectan a la sociedad en su conjunto y que además estimulan la generación de opiniones de mucha influencia. La opinión pública transformada en poder comunicativo mediante procedimientos democráticos no puede «mandar» ella misma, sino sólo dirigir el uso del poder administrativo hacia determinados canales.



Max Horkheimer, Theodor Adorno y un joven Habermas, a la derecha del todo. Imagen tomada por Jeremy J. Shapiro en 1964. El *Instituto para la investigación social* (Frankfurt) unió a todos estos pensadores en lo que conocemos como Escuela de Frankfurt. Habermas pertenece a la segunda generación. En esta fotografía se echa de menos a dos de los grandes de esta escuela: Herbert Marcuse (1898-1979), autor de *El hombre unidimensional*, y Karl-Otto Apel (1922-2017), de la primera y segunda generación de dicha escuela, respectivamente.

[...] Las comunicaciones políticas filtradas deliberativamente dependen de los recursos del mundo de la vida —de una cultura política libre y de una socialización política de tipo ilustrado y, sobre todo, de las iniciativas de las asociaciones conformadoras de opinión— que se constituyen y se regeneran de modo espontáneo y que, en cualquier caso, son, por su parte, difícilmente accesibles a los intentos de intervención y dirección política.

La inclusión del otro

HEDONISMO Y VITALISMO NIETZSCHEANO PARA UN REPUBLICANISMO DEL SIGLO XXI EN MICHEL ONFRAY

Michel Onfray (n. 1959) ha tenido desde principios del siglo XXI una notable influencia en Francia, donde es un ensayista reputado, y en España, donde van proliferando las traducciones de sus obras. Su popularidad aumentó por sus declaraciones a raíz de los atentados contra la publicación satírica francesa *Charlie Hebdo*. El revuelo mediático en el que se vio envuelto le condujo a posponer la publicación de una obra que desde 2016 está en castellano: *Pensar el islam*. El ateísmo de Onfray —especialmente beligerante desde un punto de vista nietzscheano con las consecuencias, para el autor, indeseables del hecho religioso en la cultura europea y occidental en general— no se traduce desde el punto de vista político y social en una beligerancia frontal sino, más bien, en una propuesta moderadamente optimista que pasa por encastrar en los valores republicanos a un islam de la paz (que para él sí existe) y conseguir así una división profunda y fructífera a largo plazo entre este islam y el islam del odio. Para ello, debe apostarse por el republicanismo y tanto la izquierda como la derecha deben evitar ser seducidas de nuevo por el sonido de los tambores de las guerras mal llamadas preventivas. No obstante, evita también alinearse con el pensamiento sostenido por el sociólogo Emmanuel Todd, un pensamiento que facilita el recurso al victimismo de las comunidades islámicas europeas en su polémica obra *¿Quién es Charlie?*, donde el sociólogo sostiene que «el problema no es el islam, sino la crisis terminal del catolicismo. Francia vive en la ilusión de que es racional y moderna, que progresa en libertad y valores positivos (emancipación de la mujer, matrimonio homosexual...), pero detrás de toda esa satisfacción hay una angustia subterránea porque por primera vez la humanidad vive sin ninguna creencia metafísica» (Entrevista para *Babelia*, de *El País*, en mayo de 2015).



Michel Onfray en una fotografía reciente. Onfray, como Žižek, es un filósofo que interesa a los no filósofos y que consigue llegar al público a través de los medios sin necesidad de que el receptor tenga que dominar rudimentos filosóficos muy técnicos ni conocer exhaustivamente la historia de la filosofía.

Otra de las líneas de pensamiento de Onfray que tiene una proyección pública importante es aquella que llama a la recuperación del enfoque ético de cínicos y hedonistas, auténticos *perdedores* de la historia del pensamiento occidental, frente a aquellos otros victoriosos que ya criticó Nietzsche. Intenta Onfray concluir así la tarea que Foucault inició en los últimos años de vida. *Astrolabio. Revista internacional de filosofía* publicó en 2006 una interesante entrevista en la que Onfray explica con claridad las líneas maestras de este enfoque, con las cuales ponemos el broche final a la presente obra.

> Yo defiendo un materialismo hedonista inspirado en filósofos como Aristipo de Cirene y La Mettrie, entre otros [...] ¿cómo fabricar una subjetividad postmoderna? ¿Qué ética? ¿Qué valores? ¿Qué moral? ¿Qué intersubjetividad? [...] Trato de decir cómo los podemos extrapolar a partir de la fórmula de Chamfort

(que a mí me parece que proporciona el imperativo categórico hedonista): «Goza y haz gozar, sin hacer daño ni a ti ni a nadie, he aquí toda moral». Vasto programa del que me ocupo con detalle, de libro en libro... Pues gozar no es problemático; pero hacer gozar, y sin sufrir ni hacer sufrir, este es el desafío [...] Mi política libertaria está inspirada en Gustave Blanqui [anarquista francés del siglo XIX]. Sí, trato de mostrar cómo se puede ser anarquista hoy en día: lejos de las máquinas revolucionarias que aspiraban al derrocamiento del Estado y a la realización de una sociedad ideal. Se trata de actuar aquí y ahora, libertariamente, en la relación consigo mismo, con los demás y con el mundo. Es una propuesta de anarquismo nómada, inspirado en Deleuze y Foucault, pero también en pensadores como el La Boétie de la servidumbre voluntaria o el Thoreau de la desobediencia civil [...] Mi posición política es individual, desde luego, y hasta individualista, pero no excluye «la asociación de egoístas» para decirlo como Max Stirner, a saber, el trabajo en común, el contrato social entablado con compañeros de lucha y de combate en ocasiones puntuales, en las luchas específicas. La acción libertaria ejemplar puede y debe incluso doblarse en un compromiso con los otros. Si cada cual, allí donde esté, fabrica oportunidades libertarias comunitarias, entonces la revolución se hace, suavemente pero con seguridad, mediante el contagio...

Bibliografía

AGUSTÍN, S. *Las confesiones*. Madrid: Akal, 1986.

ALTHUSSER, L. *Ideología y aparatos ideológicos del Estado. Freud y Lacan*. Buenos Aires: Nueva Visión, 1988.

ANDREAS-SALOMÉ, L. *Friedrich Nietzsche en sus obras*. Barcelona: Minúscula, 2005.

AQUINO, Tomás. *Suma teológica*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2001.

AUBENQUE, P. *El problema del ser en Aristóteles*. Madrid: Taurus, 1981.

AURELIO, M. *Meditaciones*. Barcelona: Gredos, 2008.

COPLESTON, F. *Historia de la Filosofía. Vol. 3. (De la Filosofía Kantiana al Idealismo)*. Barcelona: Ariel, 2011.

CRUZ, M. *Historia del pensamiento en el mundo islámico: Desde el Islam andalusí hasta el socialismo árabe*. Madrid: Alianza Editorial, 1981.

—, *Historia del pensamiento en Al-Andalus*, volumen 2. Sevilla: Editoriales Andaluzas Unidas, Biblioteca de la Cultura Andaluza, 1985.

DESCARTES, R. *Meditaciones metafísicas*. Madrid: Espasa-Calpe, 2006.

DOMÍNGUEZ, A. (Ed.) *La Etica de Spinoza: fundamentos y significado: actas del congreso internacional, Almagro, 24-26 de octubre, 1990* (Vol. 9). Cuenca: Ediciones de la Universidad de Castilla-La Mancha, 1992.

FEUERBACH, L. *La esencia del cristianismo*. Madrid: Trotta, 1995.

GADAMER, H-G. *Verdad y método*. Salamanca: Sígueme, 1984.

—, *El giro hermenéutico*. Madrid: Cátedra, 1998.

GARCÍA, M. *La filosofía de Kant*. Madrid: Espasa-Calpe, 1975.

GUERRERO, R. R. *Historia de la filosofía medieval* (Vol. 2). Madrid: Akal, 1996.

HAVELOCK, E. A. *Prefacio a Platón*. Madrid: Visor, 1994.

HEGEL, G. W. F. *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*. Madrid: Alianza, 2008.

HEIDEGGER, M. *(1970): Carta sobre el Humanismo*. Madrid: Taurus.

—, *Kant y el problema de la Metafísica. México, D.F.*: FCE, 1986.

—, *El ser y el tiempo. Madrid*: FCE, 1998.

—, *Nietzsche*. Barcelona: Ariel, 2013.

HUME, D. *Investigación sobre el entendimiento humano*. Madrid: Akal, 2004.

HUSSERL, E. G. A. *Investigaciones lógicas*. Madrid: Alianza, 2006.

KANT, I. *Crítica de la razón práctica*. Buenos Aires: Losada, 1968.

LAERCIO, D. *Vidas, opiniones y sentencias de los filósofos más ilustres*. México: Maxtor, 2008.

LECHTE, J. *50 pensadores contemporáneos esenciales*. Madrid: Cátedra, 2000.

LEIBNIZ, G. W. *Discurso de metafísica*. Madrid: Alianza, 1982.

LYOTARD, J. F. *La Posmodernidad (explicada a los niños)*. Barcelona: Gedisa, 1995.

MARX, K. *Manuscritos: economía y filosofía*. Barcelona: Altaya, 1993.

—, *El Capital I*. Barcelona: Ediciones Folio, 2002.

MOLINÉ, E. *Los padres de la Iglesia: una guía introductoria*. Madrid: Palabra, 1995.

OCKHAM, G. *Summa logicae*. N.Y.: Franciscan Institute, 1954.

PIÑERO, A., & LOZANO-VELILLA, A. (Eds.). *Biblia y helenismo: el pensamiento griego y*

la formación del cristianismo. Ediciones El Almendro de Córdoba, 2006.

PEÑA, V. *El materialismo de Spinoza*. Madrid: Revista de Occidente, 1974.

ROUSSEAU, J. J. *El contrato social*. Madrid: Alianza, 2003.

SARTRE, J-P. *El ser y la nada*. Barcelona: Altaya, 1993.

SCHOPENHAUER, A. *El mundo como voluntad y representación*. Barcelona: Orbis, 1986.

SCOTO, J. D. *Tratado acerca del primer principio*. Madrid: Editorial Católica, 1989.

SÉNECA, L. A. *Epístolas morales a Lucilo (libros I-IX)*. Barcelona: Planeta DeAgostini, 1995.

STEWART, M. *El hereje y el cortesano. Spinoza, Leibniz y el destino de Dios*. Mataró: Ediciones de Intervención Cultural. 2006.

STRAWSON, P. *Los límites del sentido*. Madrid: Revista del Occidente, 1975.

WITTGENSTEIN, L. *Investigaciones lógicas*. Barcelona: Crítica, 1988.

—, *Tractatus logico-philosophicus*. Madrid: Alianza, 1995.

COLECCIÓN BREVE HISTORIA...

- *Breve historia de los samuráis*, Carol Gaskin y Vince Hawkins
- *Breve historia de la Antigua Grecia*, Dionisio Mínguez Fernández
- *Breve historia del Antiguo Egipto*, Juan Jesús Vallejo
- *Breve historia de la brujería*,Jesús Callejo
- *Breve historia de la Revolución rusa*, Íñigo Bolinaga
- *Breve historia de la Segunda Guerra Mundial*,Jesús Hernández
- *Breve historia de la Guerra de Independencia española*, Carlos Canales
- *Breve historia de los íberos*,Jesús Bermejo Tirado
- *Breve historia de los incas*, Patricia Temoche
- *Breve historia de Francisco Pizarro*,Roberto Barletta
- *Breve historia del fascismo*,Íñigo Bolinaga
- *Breve historia del Che Guevara*,Gabriel Glasman
- *Breve historia de los aztecas*,Marco Cervera
- *Breve historia de Roma I.Monarquía y República*,Bárbara Pastor
- *Breve historia de Roma II.El Imperio*,Bárbara Pastor
- *Breve historia de la mitología griega*,Fernando López Trujillo
- *Breve historia de Carlomagno y el Sacro Imperio Romano Germánico*,Juan Carlos Rivera Quintana
- *Breve historia de la conquista del Oeste*,Gregorio Doval
- *Breve historia del salvaje Oeste.Pistoleros y forajidos*,Gregorio Doval
- *Breve historia de la Guerra Civil española*,Íñigo Bolinaga
- *Breve historia de los cowboys*,Gregorio Doval
- *Breve historia de los indios norteamericanos*,Gregorio Doval
- *Breve historia de Jesús de Nazaret*, Francisco José Gómez
- *Breve historia de los piratas*, Silvia Miguens
- *Breve historia del Imperio bizantino*,David Barreras y Cristina Durán
- *Breve historia de la guerra moderna*,Françesc XavierHernández y Xavier Rubio
- *Breve historia de los Austrias*, David Alonso García
- *Breve historia de Fidel Castro*,Juan Carlos Rivera Quintana
- *Breve historia de la carrera espacial*,Alberto Martos
- *Breve historia de Hispania*,Jorge Pisa Sánchez
- *Breve historia de las ciudades del mundo antiguo*,Ángel Luis Vera Aranda
- *Breve historia del Homo sapiens*,Fernando Díez Martín
- *Breve historia de Gengis Kan y el pueblo mongol*,Borja Pelegero Alcaide
- *Breve historia del Kung-Fu*,William Acevedo,Carlos Gutiérrez y Mei Cheung
- *Breve historia del condón y de los métodos anticonceptivos*,Ana Martos Rubio
- *Breve historia del Socialismo y el Comunismo*,Javier Paniagua
- *Breve historia de las cruzadas*,Juan Ignacio Cuesta
- *Breve historia del Siglo de Oro*,Miguel Zorita Bayón
- *Breve historia del rey Arturo*,Christopher Hibbert
- *Breve historia de los gladiadores*,Daniel P. Mannix
- *Breve historia de Alejandro Magno*,Charles Mercer
- *Breve historia de las ciudades del mundo clásico*,Ángel Luis Vera Aranda
- *Breve historia de España I.Las raíces*,Luis E. Íñigo Fernández
- *Breve historia de España II.El camino hacia la modernidad*,Luis E. Íñigo Fernández
- *Breve historia de la alquimia*,Luis E. Íñigo Fernández
- *Breve historia de las leyendas medievales*,David González Ruiz
- *Breve historia de los Borbones españoles*,Juan Granados
- *Breve historia de la Segunda República española*,Luis E.Íñigo Fernández
- *Breve historia de la Guerra del 98*,Carlos Canales y Miguel del Rey
- *Breve historia de la guerra antigua y medieval*,Francesc Xavier Hernández y Xavier Rubio
- *Breve historia de la Guerra de Ifni-Sahara*,Carlos Canales y Miguel del Rey
- *Breve historia de la China milenaria*,Gregorio Doval
- *Breve historia de Atila y los hunos*,Ana Martos
- *Breve historia de los persas*,Jorge Pisa Sánchez
- *Breve historia de los judíos*,Juan Pedro Cavero Coll
- *Breve historia de Julio César*,Miguel Ángel Novillo López
- *Breve historia de la medicina*,Pedro Gargantilla
- *Breve historia de los mayas*,Carlos Pallán

- *Breve historia de Tartessos,*Raquel Carrillo
- *Breve historia de las Guerras Carlistas,*Josep Carles Clemente
- *Breve historia de las ciudades del mundo medieval*, Ángel Luis Vera Aranda
- *Breve historia de la música,*Javier María López Rodríguez
- *Breve historia del Holocausto*, Ramon Espanyol Vall
- *Breve historia de los neandertales,*Fernando Díez Martín
- *Breve historia de Simón Bolívar*, Roberto Barletta
- *Breve historia de la Primera Guerra Mundial*, Álvaro Lozano
- *Breve historia de Roma*, Miguel Ángel Novillo López
- *Breve historia de los cátaros*, David Barreras y Cristina Durán
- *Breve historia de Hitler*, Jesús Hernández
- *Breve historia de Babilonia*, Juan Luis Montero Fenollós
- *Breve historia de la Corona de Aragón*, David González Ruiz
- *Breve historia del espionaje*, Juan Carlos Herrera Hermosilla
- *Breve historia de los vikingos*, Manuel Velasco
- *Breve historia de Cristóbal Colón*, Juan Ramón Gómez Gómez
- *Breve historia del anarquismo*, Javier Paniagua
- *Breve historia de Winston Churchill*, José Vidal Pelaz López
- *Breve historia de la Revolución Industrial*, Luis E.Íñigo Fernández
- *Breve historia de los sumerios*, Ana Martos Rubio
- *Breve historia de Cleopatra*, Miguel Ángel Novillo
- *Breve historia de Napoleón*, Juan Granados
- *Breve historia de al-Ándalus*, Ana Martos Rubio
- *Breve historia de la astronomía*, Ángel R. Cardona
- *Breve historia del islam*, Ernest Y. Bendriss
- *Breve historia de Fernando el Católico*, José María Manuel García-Osuna Rodríguez
- *Breve historia del feudalismo*, David Barreras y Cristina Durán
- *Breve historia de la utopía*, Rafael Herrera Guillén
- *Breve historia de Francisco Franco,*José Luis Hernández Garvi
- *Breve historia de la Navidad,*Francisco José Gómez
- *Breve historia de la Revolución francesa,*Iñigo Bolinaga
- *Breve historia de Hernán Cortés*, Francisco Martínez Hoyos
- *Breve historia de los conquistadores*, José María González Ochoa
- *Breve historia de la Inquisición*, José Ignacio de la Torre Rodríguez
- *Breve historia de la arqueología*, Jorge García
- *Breve historia del Arte*, Carlos Javier Taranilla de la Varga
- *Breve historia del cómic*, Gerardo Vilches Fuentes
- *Breve historia del budismo*, Ernest Yassine Bendriss
- *Breve historia de Satanás*, Gabriel Andrade
- *Breve historia de la batalla de Trafalgar*, Luis E. Íñigo Fernández
- *Breve historia de los Tercios de Flandes*, Antonio José Rodríguez Hernández
- *Breve historia de los Medici*, Eladio Romero
- *Breve historia de la Camorra*, Fernando Bermejo
- *Breve historia de la guerra civil de los Estados Unidos*, Montserrat Huguet
- *Breve historia de la guerra del Vietnam*, Raquel Barrios Ramos
- *Breve historia de la Corona de Castilla*, José Ignacio Ortega
- *Breve historia de entreguerras*, Óscar Sainz de la Maza
- *Breve historia de los godos*, Fermín Miranda
- *Breve historia de la Cosa Nostra*, Fernando Bermejo
- *Breve historia de la batalla de Lepanto*, Luis E. Íñigo Fernández
- *Breve historia del mundo*, Luis E. Íñigo Fernández
- *Breve historia de los dirigibles*, Carlos Lázaro
- *Breve historia del Románico*, Carlos Javier Taranilla de la Varga
- *Breve historia de la Literatura española*, Alberto de Frutos
- *Breve historia de Cervantes*, José Miguel Cabañas
- *Breve historia de la Gestapo*, Sharon Vilches
- *Breve historia de los celtas*(nueva edición), Manuel Velasco
- *Breve historia de la arquitectura*, Teresa García Vintimilla
- *Breve historia de la guerra de los Balcanes*, Eladio Romero e Iván Romero
- *Breve historia de las Guerras Púnicas*, Javier Martínez-Pinna
- *Breve historia de Isabel la Católica*, Sandra Ferrer Valero

- *Breve historia del Gótico*, Carlos Javier Taranilla de la Varga
- *Breve historia de la caballería medieval*, Manuel J. Prieto
- *Breve historia de la Armada Invencible*, Víctor San Juan
- *Breve historia de la mujer*, Sandra Ferrer Valero
- *Breve historia de la Belle Époque*, Ainhoa Campos Posada
- *Breve historia de las batallas navales de la Antigüedad*, Víctor San Juan
- *Breve historia de las batallas navales de la Edad Media*, Víctor San Juan
- *Breve historia del Imperio otomano*, Eladio Romero
- *Breve historia de la Guerra de la Independencia de los EE.UU.*, Montserrat Huguet Santos
- *Breve historia de la caída del Imperio romano*, David Barreras Martínez
- *Breve historia de los fenicios*, José Luis Córdoba de la Cruz
- *Breve historia de la Ciencia ficción*, Luis E.Íñigo Fernández
- *Breve historia de Felipe II*, José Miguel Cabañas
- *Breve historia del Renacimiento*, Carlos Javier Taranilla
- *Breve historia de Carlos V*, José Ignacio Ortega Cervigón
- *Breve historia de la vida cotidiana del Imperio romano*, Lucía Avial Chicharro
- *Breve historia de la generación del 27*, Felipe Díaz Pardo
- *Breve historia de las batallas de la Antigüedad, Egipto-Grecia-Roma*, Carlos Díaz Sánchez
- *Breve historia de la vida cotidiana del antiguo Egipto*, Clara Ramos Bullón
- *Breve historia de las batallas navales del Mediterráneo*,Víctor San Juan
- *Breve historia de la Guerra Fria*,Eladio Romero

PRÓXIMAMENTE...

- *Breve historia de la mitología de Roma y Etruria*, Lucía Avial Chicharro
- *Breve historia del Barroco*, Carlos Javier Taranilla
- *Breve historia del Japón feudal*, Rubén Almagón
- *Breve historia de la vida cotidiana de la Grecia clásica*, Gonzalo Ollero de Landáburu



BREVE HISTORIA de la...

FILOSOFÍA OCCIDENTAL

Vicente Caballero de la Torre

Breve Historia de la filosofía occidental ofrece un recorrido amplio por el mundo del pensamiento occidental, haciendo hincapié en los distintos sistemas filosóficos que se conocen por su gran influencia en otras ramas del saber. Ofrece una nueva revisión de un tema que puede ser conocido para el lector, relacionando a los filósofos con su época y la impregnación que esta hace del contexto cultural que la conforma, poniendo énfasis en los momentos de crisis.

La obra nos irá llevando desde los primeros intentos por hallar la estructura de la realidad material indagando en los elementos naturales hasta la constatación de la problemática metafísica, por parte de Platón y Aristóteles, atravesando san Agustín, Hume, Schopenhauer; hasta el siglo xx con todas sus contradicciones.

A través de este libro, podrá conocer cómo se ha ido desenvolviendo con mucha dificultad el pensamiento crítico y toda la asimilación que del mismo ha hecho Occidente hasta la fecha en la que nos encontramos.

